Jahres-Bericht

des

RABBINER-SEMINARS

zu Berlin

pro 5642 (1881-1882)

vom

CURATORIUM.

Voran geht eine Abhandlung von Dr. D. Hoffmann:

Die erste Mischna und die Controversen der Tannaïm.
Ein Beitrag zur Einleitung in die Mischna.

BERLIN.
Druck von H. Itzkowski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

Die erste Mischna und die Controversen der Tannaïm.

Mikra und Mischna, das schriftlich aufgezeichnete gelesene Bibelwort und die von den Weisen vernommenen Lehraussprüche sind für den Israeliten die beiden Quellen, aus denen er die Thora schöpft, die Moses von Gott am Sinai empfangen (Kidduschin 40b). Die Thora ist **eine**, wenn auch die Quelle, aus der sie uns zuströmt, eine zwiefache ist; denn gleiches Alter und gleichen Ursprung mit der aus dem Bibelworte eruirten Lehre hat die aus der Mischna der Weisen gewonnene, »alle sind von einem einzigen Gotte gegeben, durch ein und demselben Propheten übermittelt.« Wenn wir daher von einer schriftlichen Lehre (תורה שבכתב) und einer mündlichen Lehre (תורה שבעל פה) sprechen, so verstehen wir darunter ein und dieselbe Gotteslehre, insofern sie zum Theil dem schriftlich fixirten Gottesworte und zum Theil den Lehraussprüchen der Traditionslehrer entnommen wurde.

Die beiden Quellen jedoch sind in ihrer Beschaffenheit, daher auch in der Art, wie wir sie bei der Erforschung zu behandeln haben, von einander wesentlich verschieden. Mikra ist sowohl nach Inhalt als nach Ausdruck Gottes Wort, dessen Entstehungszeit zum allergrössten Theil genau bestimmt ist, und das sofort oder relativ kurze Zeit, nachdem es entstanden, in eine feste unabänderliche Form gebracht wurde, in der es sich bis auf unsere Zeit erhalten hat. Mischna dagegen ist, wenn auch dem Inhalte nach zum grössten Theil (nämlich soweit sie die überlieferte Lehre vom Sinai enthält) göttlichen Ursprungs, der Form nach erst in relativ sehr später Zeit fixirt worden. Von Moses bis zu den Tannaïm war die Form der Mischna flüssig, und jeder Tradent überlieferte die empfangene Lehre in den ihm geeignetst scheinenden Ausdrücken (vgl. Rabbi Scherira, Iggeret, Mainz 5633 S. 7).

Wenn wir nun bei der Erforschung der heiligen **Schrift** die Authentie und Integrität für unantastbar halten und nur solche Resultate als wahr

anerkennen, welche diese Voraussetzung nicht in Frage stellen, so werden wir bei der Mischna jedwede Kritik, (sofern sie nicht der vom Talmud festgestellten Halacha widerspricht) sowie jede Untersuchung über das Alter der Mischna nach der Zeit ihrer Fassung in der uns vorliegenden Form nicht nur für gestattet, sondern sogar zur wissenschaftlichen Erforschung der Traditionsquellen für geboten halten.

In diesem Sinne haben wir im »Magazin für die Wissenschaft des Judenthums« Jahrg. 1881 Heft 3 u. 4 und Jahrg. 1882 Heft 2 einige »Bemerkungen zur Kritik der Mischna« zu veröffentlichen begonnen. Wir sind dort zu Resultaten gelangt, die uns einer genauern Untersuchung und eingehenden Begründung werth erscheinen. Dies bezweckt folgende Abhandlung »über die erste Mischna und die Controversen der Tannaïm«, die unter Anderem auch viele der bereits von uns veröffentlichten Bemerkungen in ausführlicherer Begründung, zum Theil auch etwas modificirt enthält.

Unter Mischna im engern Sinne versteht man gewöhnlch eine tannaïtische Halacha-Sammlung oder eine einzelne Halacha derselben (Kidduschin 49a, vgl. Jeruschalmi Moëd Katan III, 83b). Es hat sich blos eine Mischna-Sammlung, nämlich die des R. Jehuda ha-Nasi, bis auf unsere Zeit vollständig erhalten; die Amoräer jedoch scheinen mehrere vollständige Mischna-Sammlungen gehabt zu haben, da oft von den grossen Mischnajot des R. Akiba, R. Chija, R. Oschaja und Bar Kappara gesprochen wird (Jerusch. Horajot III, 48c, Midrasch zu Kohelet 2, 5; 6, 2; 12, 3; zu Hohelied 8, 2 und zu Threni, Einl. 53d). Im weitern Sinne aber sind auch die halachischen Midraschim und die erklärenden Zusätze zur Mischna (Tosefta) unter Mischna zu verstehen (Kidduschin 49b).

Was nun die einzige auf uns gekommene vollständige Mischna-Sammlung betrifft, so haben bereits R. Scherira Gaon (l. c. S. 9) und R. Schimschon aus Chinon (Keritot, Abth. V, Pforte 2 ed Verona p. 88f) durch zahlreiche Beweise dargethan, dass R. Jehuda ha-Nasi nicht seine eigenen Lehren, sondern die der frühern Tannaïm in die Mischna aufgenommen, und zwar oft in demselben Wortlaute, in dem sie von jenen ausgesprochen wurden.

Bei den Amoraïm war es so entschieden, dass Rabbi nur der Referent älterer Ueberlieferungen ist, dass z. B. Raba sich nicht scheut, gegen die deutlich ausgesprochene Erklärung des Mischna-Redactors die Mischna nach R. Oschaja's Baraita zu interpretiren (Baba kama 111b). Wiewohl der Wortlaut unserer Mischna die Erklärung R. Oschaja's kaum zulässt, hat Raba dennoch letztere acceptirt und die Mischna nach derselben corrigirt (durch חסורי מחסרא, vgl. Raschi [1]).

[1]) In der Vorrede zum פאת השלחן befindet sich eine im Namen des הגר"א mitgetheilte Bemerkung, wonach überall חסורי מחסרא im Talmud nicht so zu erklären sei, als wäre in der Mischna ein Fehler, sondern es hat der Mischna-Lehrer nach einer

Den Ausspruch R. Jochanans (Sanhedrin 86 a, vgl. auch Jerusch. Jebamot IV, 6 b): סתם מתניתין ר׳ מאיר וכו׳ . . . וכולהו אליבא דר׳ עקיבא erklärt R. Scherira (l. c. S. 10) so, dass Rabbi seiner Mischna die Mischna-Sammlung des R. Meïr zu Grunde gelegt, welche letztere wieder die Mischna des R. Akiba zur Grundlage hatte. Indessen bleibt R. Scherira bei der Mischna des R. Akiba nicht stehen, sondern fügt noch hinzu: ור׳ עקיבא קבלם מרבותיו הראשונים. Er scheint also dasselbe Verhältniss, welches zwischen der Mischna Rabbi's und R. Meïr's und der des letzteren und R. Akiba's bestand, auch zwischen der Mischna R. Akiba's und der noch ältern Mischna der רבותיו הראשונים vorausgesetzt zu haben. Danach hätte bereits vor R. Akiba eine vollständige abgeschlossene Mischna-Sammlung bestanden.

In der That heisst es auch in M. Sanhedrin III, 4: אמר ר׳ יוסי זו משנת ר׳ עקיבא אבל משנה ראשונה וכו׳. Ein ähnlicher Auspruch befindet sich in Tosefta Maaser scheni II, 12 u. a. a. O. (vgl. die Stellen-Sammlung bei Frankel, Hodeg. S. 210, auch 138 ff). Da aber der Ausdruck משנה ראשונה im Talmud auch zur Bezeichnung der frühern Ansicht eines Tanna gebraucht wird, der diese durch seine spätere Lehre (משנה אחרונה) widerrufen hat (Chagiga 2 a), und der Jeruschalmi (Ketubot V, 29 d) in einem Falle, wo eine Lehre eine zweimalige Umgestaltung erfahren, ausser משנה ראשונה und משנה אחרונה auch eine משנה אמצעית erwähnt, wonach man also berechtigt wäre, den Ausdruck משנה an diesen Stellen als eine einzelne Lehre oder Halacha zu fassen; so soll in den folgenden Untersuchungen der Nachweis geliefert werden, dass es lange vor R. Akiba noch zur Zeit des Tempelbestandes eine Mischna-Sammlung gegeben hat, die bei den Lehrvorträgen als Leitfaden diente, und man demnach auch von einer משנה ראשונה in der Bedeutung einer ersten Mischna-Sammlung sprechen kann, sowie ferner dass sich Theile dieser »ersten Mischna« in unserer Mischna erhalten haben. Wir betrachten zu diesem Zwecke zuvörderst

I. Die älteste Form der traditionellen Lehre.

R. Scherira Gaon (l. c. S. 16) behauptet mit einer Entschiedenheit, die auf eine zuverlässige Tradition schliessen lässt, in der früheren Zeit des zweiten Tempels in den Tagen der Rischonim habe man die traditionelle Lehre in der Form des Midrasch gelehrt, wie sie gegenwärtig im Sifra und Sifré uns vorliegt: וספרא וספרי דרשי דקראי והיכי רמיזי הלכתא בקראי ומעיקרא בבית

Ansicht, für die er sich entschieden, die Lehre in der vorliegenden Form vorgetragen, die Amoraïm aber, die durch andere Ueberlieferungsquellen von dieser Ansicht abzuweichen veranlasst wurden, mussten auch die darauf gegründete Mischna umändern. Diese Bemerkung hat wohl in Baba kama 111 b ihre Grundlage und ihren Ausgangspunkt.

שני ביומי דראשונים לפום ההוא אורחא הוה תנינהון. Diese gaonäische Tradition werden wir von allen Seiten bestätigt finden.

In den biblischen Schriften wird von der mündlichen Lehre im Gegensatze zur Schrift nicht deutlich gesprochen, nicht, wie die Sadducäer glaubten und wie die oberflächliche Anschauung zu jeder Zeit annahm, deshalb, weil die Traditionslehre erst von der Zeit der Synagoga magna her datirt, sondern vielmehr aus dem Grunde, weil zur Zeit des ersten Tempels die Thora zumeist durch die Priester und Propheten in mündlicher Ueberlieferung an das Volk gelangte, da die Schrift noch nicht Gemeingut des Volkes geworden war. Die תורה מכהן und עצה מנביא, wovon die heilige Schrift öfters spricht, bestand grösstentheils in mündlicher Belehrung, über deren Göttlichkeit man keinen Augenblick in Zweifel war. Erst nach dem Exile, als das Volk selbstständig in der Schrift zu forschen begann, nachdem die Prophetie aufhörte und der Priester nicht mehr durch Urim und Tummim göttliche Entscheidungen ertheilte, erst dann musste mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben werden, dass es ausser dieser h. Schrift noch eine mündlich überlieferte Lehre gibt, welche von Geschlecht zu Geschlecht tradirt und im Leben geübt werden müsse. Daher finden wir in den aus der Zeit des zweiten Tempels stammenden Geschichtsquellen die mündliche Lehre als solche besonders hervorgehoben. Betrachten wir zuerst die aussertalmudischen Schriften.

Schon Sirach in seinem Spruchbuche feiert »die Weisheit des Schriftgelehrten« (*σοφία γραμματέως* = חכמת סופרים M. Sota, Ende), die nur derjenige erwerben kann, der vollständige Musse hat und kein anderes Geschäft betreibt (Sirach 38, 24 ff). Aber erst mit dem Auftreten der Sadducäer, der Leugner der Tradition, wird in den Geschichtsquellen die mündliche Ueberlieferung der schriftlichen Lehre gegenübergestellt. Die Sadducäer glaubten nur an das geschriebene Gesetz (*νόμιμα τὰ γεγραμμένα* Jos. ant. XIII, 10, 6), während die Pharisäer dem gegenüber die Geltung auch der ungeschriebenen Gesetze (bei Philo *ἄγραφα ἔθη καὶ νόμιμα*, II, 619 *ἄγραφοι νόμοι*, II, 361) mit Entschiedenheit betonten. Diese Gesetze wurden ihnen von den Vätern und Lehrern überliefert, weshalb sie *διαδοχή* oder *παράδοσις τῶν πατέρων* = קבלה oder מסרת מהאבות (ant. XIII, 10, 6), *πατρῴα παράδοσις* (das. XIII, 16, 2) oder auch *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*, die Ueberlieferung der Alten (Jos. ant. X, 4, 1 Matth. 15, 2 Marc. 7, 3; 5) genannt wurden. Auch die Lehren der Propheten wurden קבלה genannt (vgl. M. Taanit II, 1), weil sie nichts Neues lehrten, sondern nur das vom Sinai Empfangene in ihre Schriften aufnahmen. Die *ἀκριβὴς διαδοχή* der Propheten, von der Josephus (c. Ap. I, 8) berichtet, dass sie ein besonderes Ansehen genoss, das ist die genaue und zuverlässige Ueberlieferung der Propheten. (Fälschlich haben die Uebersetzer und Archäologen *διαδοχή* an dieser Stelle mit »Aufeinanderfolge« übersetzt.) Die ungeschriebene überlieferte Lehre konnte man sich

nur durch langjährigen Umgang mit den Gesetzeslehrern zu eigen machen, und in der That finden wir auch oft zahlreiche lernbegierige Jünglinge zu den Füssen der Alten sitzen und ihren Worten lauschen (Jos. B. J. I, 33, 2; ant. XVII, 6, 2).

Was die Form betrifft, in welcher die Lehrer den Schülern den Traditionsstoff vortrugen, so ist aus allen Angaben ersichtlich, das es die Exegese der heiligen Schrift war, in der die Weisen ihre Lehren mittheilten. Wahrscheinlich bedienten sie sich des schriftlichen Gesetzes als Leitfaden, um die Ueberlieferungslehre daran anzuknüpfen, indem sie einerseits die Schrift im Sinne der Tradition auslegten, andererseits durch genaueres Eingehen und tieferes Forschen vermittelst der Auslegungsregeln aus dem Schriftworte die Traditionslehre ableiteten, die von der Schrift unabhängigen Ueberlieferungen aber an passenden Stellen einstreuten und so an das Schriftwort anlehnten. Neben den Namen σοφισταί = חכמים (Jos. B. J. I, 33, 2; II, 17, 8) führten die Gesetzeslehrer auch den Namen ἐξηγηταὶ τῶν νόμων oder kurtz ἐξηγηταί = דרשנים (ant. XVII, 6, 2; 9, 3), bei Philo νόμων ἑρμηνεῖς (I, 204; II, 80 u. sonst). Ebenso werden in einer alten Baraïta (Pesachim 70 b) Schemaja und Abtalion חכמים גדולים ודרשנים גדולים genannt. »Bei uns«, sagt Josephus (ant. XX, 11, 2), »gelten nur diejenigen als Weise, welche die Gesetze gründlich verstehen und die Fähigkeit besitzen, den Inhalt der heiligen Schrift zu erklären.« Die ἐξήγησις (d. h. der Midrasch) der Pharisäer war für das praktische Leben der Privaten sowohl, wie für die gottesdienstlichen Verrichtungen im Heiligthum allein massgebend (ant. XVIII, 1, 3). Die Gesetzeslehrer erforschten genau das Gesetz und untersuchten die in demselben enthaltenen Dinge mit der grösstmöglichsten Sorgfalt (Philo I, 18); sie verstanden es, die Gesetze mit besonderer Genauigkeit (μετ' ἀκριβείας oder ἀκριβέστερον) auszulegen (Jos. B. J. I, 5, 2; II, 8, 14. vgl. vita 2 u. 38); dem gelesenen Schriftworte fügten sie immer die mündliche Ueberlieferung hinzu (τὰ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον, Philo II, 81). Die Schüler lauschten den Ueberlieferungen gottgesandter Männer, welche die Schriften des Moses eingehend auslegten (das. II, 211, vgl. II, 329). Es gab auch eine geheime Schriftauslegung, die man nur den Ohren der Aeltern anvertraute, den Jüngern aber verschwieg (das. I, 189).

Aus allen diesen Daten ist zu ersehen, dass die Ueberlieferungslehre in der Form einer Exegese des schriftlichen Gesetzes bestanden hatte, mit anderen Worten, dass die Halachot im Vereine mit dem Midrasch gelehrt wurden, in ähnlicher Form, wie sie jetzt in Sifra Sifré und Mechilta vorgefunden werden. Die Halachot konnten von dem Schriftverse, aus dem sie hergeleitet sind, losgelöst und in die Form der Mischna im engeren Sinne gebracht werden. In unserer Mischna aber wird nicht nur in vielen, ersichtlich aus der Zeit der ältesten Tannaïm stammenden, Stellen

die Existenz des Midrasch vorausgesetzt, sondern es gibt auch nicht wenige Stellen, deren Ursprung aus dem halachischen Midrasch (wenn auch nicht gerade aus dem uns vorliegenden) sich mit Bestimmtheit nachweisen lässt.

Der zehnte Perek von Pesachim gibt eine zusammenhängende Darstellung des häuslichen Gottesdienstes am Pesachabende (סדר של פסח). Mischna 4 beweist, dass die erste Redaction dieses סדר noch zur Zeit des Tempels stattgefunden, denn es spricht da noch das Kind über das gebratene Pesachlamm, welcher Passus bekanntlich nach der Tempelzerstörung in der Haggadah weggelassen wurde. Die ursprüngliche Darstellung der Mischna hat allerdings in späterer Zeit vielfache Aenderungen erfahren, worauf wir noch weiter unten S. 16f. zurückkommen werden; für jetzt wollen wir nur auf eine sicher in der ursprünglichen Fassung erhaltene Stelle unser Augenmerk richten. Am Schlusse der 4. Mischna heisst es: ודורש מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה (so ist zu lesen nach Jerusch. u. a. Zeugnissen, vgl. Rabbinowitz, Dikduke Sophrim). Danach soll also jeder am Pesachabende die Schriftstelle von ארמי אובד אבי (Deut. 26,5) bis zu Ende des Abschnittes mit der Midrasch-Auslegung vortragen. Die Mischna ist hier conform einer andern Mischnastelle im Tractat Bikkurim (III, 6), die ebenfalls sicher aus der Tempelzeit datirt, lautend: וקורא מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה. Der Ausdruck כל הפרשה ist eigentlich nur hier bei der Darbringung der Erstlinge passend, da die hierbei zu lesende Dankeshymne als ein Abschnitt (פרשה) bezeichnet werden kann. In ähnlichem Sinne wird in M. Joma III, 10 von einer פרשת סוטה gesprochen. Für die Haggadah am Pesachabend, wo nur ein Theil von der פרשת בכורים vorgetragen wurde, (denn Deut. 26, 9—10 wurde doch natürlich weggelassen) würde wohl die Mischna kaum den Ausdruck כל הפרשה gebraucht haben, wenn ihr dieser Ausdruck nicht vom Tr. Bikkurim her geläufig wäre. In ähnlicher Weise ist das הא in Mischna Demai I, 4 nur aus Maaser scheni V, 11 und das כיוצא בו in Makkot II, 8 nur aus Schebiit X, 8 zu erklären. Wenn nun statt des וקורא in Bikkurim in Pesachim ודורש gesagt wird, so ist der Grund dieser Differenz nur darin zu erblicken, dass der Darbringer der Erstlinge den Abschnitt wörtlich in hebräischer Sprache lesen musste (M. Sota VII, 2), während man am Pesachabende dem hebräischen Texte den erklärenden Midrasch hinzufügte. Einen solchen Midrasch setzt die Mischna voraus; es ist wahrscheinlich derselbe, der uns in der Pesach-Haggadah erhalten ist. Schwerlich aber wird dieser Midrasch für sich getrennt bestanden haben; vielmehr bildete er nur einen Theil des Midrasch zur ganzen Thora, oder wenigstens zum ganzen Deuteronomium. In der That ist auch im Sifré zu Deut. 26 deutlich zu erkennen, dass ursprünglich der in Rede stehende Theil der Pesach-Haggadah dort gestanden hat und nur von den späteren Abschreibern, als aus der Haggadah bekannt, ausgelassen wurde (vgl. Sifré ed. Friedmann S. 128a Note 10). Hieraus ist also zu

schliessen, dass dem ersten Redactor der vorliegenden Mischna in Pesachim bereits ein Midrasch, ähnlich unserem Sifré, oder vielleicht der Stamm unseres Sifré selbst vorgelegen hat.

An einigen Stellen hat die Mischna grosse zusammenhängende Stücke aus dem Midrasch aufgenommen, und man kann mit gutem Grunde annehmen, dass an diesen Stellen die erste Redaction der Mischna es war, die es gerathen fand, die alte Midrasch-Form beizubehalten. Hierzu gehören die Stücke: Maaser scheni V, 10—13, fast wörtlich aus Sifré zu Deut. 26, 13—35; Sota VIII, 1—2; 5—7, im Sifré zu Deut. 20, 3—9 befindlich; Sanhedrin X, 5—6, aus Sifré zu Deut. 13, 16—18; Negaïm XII, 5—7, zerstreut im Sifra zu den dort citirten Schriftversen enthalten. Allerdings sind uns diese Midraschim sowohl in der Mischna als auch im Sifra und Sifré nicht in der ursprünglichen Form erhalten geblieben. Mitunter begegnen wir in der Mischna einigen Schriftworten mit dem erklärenden Midrasch, wo der Zusammenhang uns belehrt, dass der erste Mischna-Redactor hier die alte Midraschform beibehalten hat; so in Joma V, 5, Jebamot XII, 6, Baba mezia II, 5, Sanhedrin II, 4, Makkot I, 7, Sota IX, 5—6.

Ferner sind in unserer Mischna viele Halachot enthalten, die man etwa mit dem Namen »historische Halachot« bezeichnen könnte, indem dieselben weder für die Praxis der Gegenwart noch für die der Zukunft Lehren ertheilen, sondern nur einst in der Vergangenheit zur Geltung gekommen sind. Allerdings bilden solche Halachot, ebenso wie die andern, einen Theil der תורה שבעל פה, wenn auch ihre Geltung ein für alle Mal aufgehört hat; ja man könnte diese Halachot geradezu als Beweis anführen, dass die mündliche Lehre ebenso, wie die schriftliche, vom Sinai ihren Ursprung hat und nicht erst später von den Sopherim geschaffen wurde, da es doch unsinnig wäre, gesetzliche Bestimmungen für die Vergangenheit zu treffen. Dennoch ist es mehr als wahrscheinlich, dass diese Halachot ursprünglich im Midrasch, in der Exegese der heiligen Schrift, ihren Platz hatten und erst später von dort losgelöst und in die Halacha-Sammlung aufgenommen wurde. Solche historische Halachot sind z. B.: Ueber die Bamot in alter Zeit (Sebachim XIV, 4 ff), das Pesachopfer in Aegypten (Pesachim IX, 5), das Erbtheil der Töchter Zelofchad's (B. batra VIII, 3), die vor der Gesetzgebung entstandenen Aussatzschäden (Negaïm VII, 1), die von den Israeliten bei ihrer Ankunft in's heilige Land vorgefundenen Bäume (Orlah I, 2), die Zeit, wann die von Moses abgesonderten Asylstädte zu schützen begannen (Makkot II, 4). Wenn manche dieser Halachot auch für die spätere Zeit nicht ganz ohne Belang waren, so ist um so mehr die Form, in der sie mitgetheilt sind, ein Beweis für ihren Ursprung aus dem Midrasch.

Es mögen noch Beispiele angeführt werden, wo die Ausdrucksweise der

Mischna deren Ursprung aus dem Midrasch erkennen lässt. In M. Sebachim IV, 1—2 heisst es: כל הנתנין על מזבח החיצון **שאם** נתנן מתנה **אחת** כפר . . . כל הנתנין על מזבח הפנימי **שאם** חסר אחת מן המתנות לא כפר. Der Ausdruck **שאם** ist auffällig, die ihn beseitigenden Lesearten sind leicht als spätere Correcturen zu erkennen. Das **שאם** beweist aber, dass ursprünglich der Halacha ein Schriftvers und Worte wie ללמד על und dgl. voraufgegangen sind, wie dies noch jetzt im Sifré zu Deut. 12, 27 und Sifra zu Lev. 4, 20 zu finden ist.

Weniger deutlich, aber doch überzeugend genug ist dies aus folgendem Beispiele zu ersehen. In M. Sebachim VI, 5 heisst es bei der Darbringung des Vogel-Ganzopfers: **בא לו לגוף והסיר את המוראה ואת הנוצה ואת בני מעים היוצאים עמה**. Was ist hier הנוצה? Nach Raschi, Maimonides und Rabed zu Sifra zu Lev. 1, 16 ist es: das Gefieder, die Federn. Was bedeutet ferner die Bestimmung **היוצאים עמה** neben בני מעים? Alle Commentare gehen stillschweigend an der Schwierigkeit vorüber. Nur Rabed sucht sie zu heben mit den Worten: **לא כל בני מעים קאמר אלא מה שמנתק עמו ונפסק עמו בהסרתו**. Er hat also nur diejenigen Eingeweide abgesondert, die bei der Absonderung des Kropfes mitherausgerissen werden. Wir fragen aber, in welchem Schriftworte ist etwas von den בני מעים vorgeschrieben, wenn בנצתה in Lev. 1, 16 »mit seinen Federn« bedeutet? Und nun erst die sonderbare Bestimmung **ואת בני מעים היוצאים עמה**! Diese muss doch irgendwo in der Schrift angedeutet sein! Offenbar liegt dies in dem Worte בנצתה. Schon Gesenius, Fürst und viele Andere erklären, dass hier das Wort נוצה (abgek. aus נוצאה) eine Nifal-Form von **יצא** ist und quod excernitur, excrementum (Unrath) bedeutet. So übersetzen auch Onkelos, Jonathan, Jerusch., Syrer, Saadja, Raschi u. A. Die Mischna hat auch נוצה von **יצא** abgeleitet. Da es aber selbstverständlich ist, dass, wenn man den Kropf absondert, man dessen Unrath mit absondert, das בנצתה also überflüssig wäre; so wird בנצתה als »das mit ihm (dem Kropfe) zusammen Herausgehende« gefasst und mit den Worten **בני מעים היוצאים עמה** interpretirt. Nun ist aber das **ואת** הנוצה der Mischna unverständlich. Die Worte der Mischna haben indessen folgenden im Talmud 65 a und im Sifra zu 1, 16 befindlichen Midrasch zur Grundlage: **והסיר את מראתו בנצתה זו זפק יכול יקדיר בסכין ויטלנו ת״ל בנצתה נוטל את הנוצה עמה**. Wir übersetzen dies: »Man könnte glauben, er solle den Kropf durch eine mit dem Messer geschnittene runde Oeffnung ganz allein herausnehmen; deshalb steht geschrieben בנצתה, d. h. er nehme auch, was mit dem Kropfe zusammen herauskommt (nämlich Magen und Därme, die mit dem Kropfe verbunden sind = בני מעים). Diesem Midrasch folgend, wollte die Mischna sagen: **והסיר את המוראה ואת הנוצה עמה**; allein in diesem kurzen Satze wäre das Wort הנוצה leicht missverstanden und mit »Gefieder« übersetzt worden, daher fügte die Mischna (hier und ebenso in der folgenden Mischna) die erklärenden Worte **ואת בני מעים היוצאים עמה** hierzu. Das **ואת**

הנוצה wollte mann aber dennoch nicht weglassen, weil gerade dieses Wort lehrt, dass im בנצתה der Schrift die Halacha ihren Grund hat.

Das hohe Alter des dieser Mischna zu Grunde liegenden Midrasch ist schon daraus ersichtlich, dass darin (l. c.) Abba Jose ben Chanan als Controversent auftritt. Es ist dies der alte Tanna aus der Tempelzeit, in dessen Namen Abba Saul b. Botnit, ein Zeitgenosse des R. Jochanan b. Sakkai, die bittere Klage über die Ungerechtigkeiten der hohenpriesterlichen Eamilien mittheilt (Pesachim 57a). אבא יוסי בן חנן אומר נוטלה ונוטל קורקבנה עמה Abba Jose hat auch נוצה von יצא abgeleitet und als »das damit Herauskommende« gefasst, nur verstand er darunter blos den Magen, der dem Kropfe zunächst liegt. Der Talmud bringt noch eine dritte Ansicht aus der Schule des R. Ismael, die sich streng an der Uebersetzung des Onkelos zu halten scheint und בנצתה mit בנוצה שלה (= seinen Unrathe) erklärt, wonach also im Gegensatze zum ת"ק der Kropf allein durch eine runde Oeffnung mit dem Messer ausgeschnitten wird, קודרה בסכין כמין ארובה. [1])

Es ist also die Ansicht des R. Scherira, dass in ältester Zeit die Traditionslehre in der Midrasch-Form gelehrt wurde hinreichend bestätigt. [2])

---

[1]) Unsere Erklärung obiger Mischna und Baraïta liegt am nächsten der von R. Mordechai Jafe im לבוש האורה gegebenen. Die Commentatoren gehen hier weit auseinander. Ramban (Pent. Comment.), Raschi (zum Pent. und Talmud), Rabed (zu Sifra), Misrachi, Korban Aharon und die von letzteren citirten Autoren haben die verschiedensten Erklärungen gegeben, welche alle mehr oder weniger Schwierigkeiten bieten, die von Misrachi und besonders von Korban Aharon hervorgehoben werden. Dazu kommt, dass die Erkl. des בנצתה der Schrift durch »mit seinen Federn«, wie von den Neuern (vgl. Knobel u. Dillmann) gezeigt, unhaltbar ist. Von den meisten alten Uebersetzungen verworfen, hat sie nur in der LXX eine Stütze, die aber nur deshalb so übersetzte, weil sie nach der falschen LA. des Samaritaners בנצתו las. R. Mordechai Jafe hat zu allererst erkannt, dass auch das נוצה der Mischna nicht »Gefieder«, sondern dasselbe, was בנצתה der Schrift bedeutet, da die Mischna hier לישנא דקרא spricht. (Einen schlagenden Beweis hiefür liefert der Ausdruck מֻרְאָה, wofür doch nach der Mischna-Sprache זפק stehen müsste.) R. M. Jafe will seine Erklärung auch in Raschi finden, was uns aber unbegreiflich erscheint. Ausserdem kommt er auch zu dem auffälligen Resultat, dass die Mischna dem Abba Jose folgt. Unsere Erklärung dagegen, durch welche alle Schwierigkeiten beseitigt sind, geht von folgendem Grundsatze aus: da der Talmud nicht sagt: מתניתין אבא יוסי היא, so muss die Mischna mit den רבנן übreinstimmen; folglich sind בנצתה der Schrift, את הנוצה der Baraita und את הנוצה ואת בני מעים היוצאים der Mischna nothwendig mit einander identisch. Wenn es nicht zu gewagt wäre, würden wir statt היוצאים in der Mischna הצואים lesen (vgl. Sach. 3, 4). Da in der Mischna-Sprache unter בני מעים auch Herz, Lunge, Leber u. s. w. einbegriffen sind (vgl. חולין 56b), so ist die Bestimmung הצואים zur Bezeichnung der Ernährungs-Eingeweide nothwendig. Die Mischna stimmte danach auch mit den Targumim überein.

[2]) Indessen mochte es schon in jener Zeit einige Halacha-Sammlungen über gewisse Materien gegeben haben, die für manche Personen, die sich nicht die vollständige Traditionskenntniss aneignen konnten, zu wissen nöthig waren. Es wird nämlich in Ketubot 106a berichtetet: תלמידי חכמים המלמדין הלכות שחיטה לכהנים היו נוטלין

Es gilt jetzt nun zu untersuchen, zu welcher Zeit und aus welchen Gründen die Aenderung der Midraschform in die Mischnaform vorgenommen wurde.

II. Die erste Mischna.

Der Gaon sagt: מעיקרא בבית שני hat man in der Midrasch-Form gelehrt, woraus zu schliessen ist, dass noch zur Zeit des Tempelbestandes diese Lehrweise geändert wurde. Wann? lässt R. Scherira unbestimmt. Desto deutlicher sprechen sich aber andere gaonäische Quellen über diesen Punkt aus. In der unter dem Titel שערי תשובה mehrmals edirten Responsen-Sammlung der Gaonen § 20 heisst es: וששאלתם על אנשי המעשה דע, מימות משה רבינו עד הלל הזקן היו שש מאות סדרי משנה כמו שנתנם הקדוש ב"ה למשה בסיני ומן הלל ואילך נתמעט ונתמסכן העולם והלישה כבודה של תורה ולא תקנו מהלל ושמאי אלא ששה סדרים בלבד והם אותם שתקנו היו אנשי משנה לא הראשונים ולא אנשי מעשה שהיו בראשונה. Die Alten hiessen wohl deshalb אנשי מעשה, weil das Neue, das sie schufen, blos in den Tekanot bestand, die sie anordneten und welche מעשה זקנים (vgl. M. Jadajim, Ende) genannt wurden; in der Traditionslehre dagegen hatten sie Alles so gelehrt, wie es Moses am Sinai von Gott empfangen. (In anderem Sinne wird אנשי מעשה gebraucht in Sota 49a). Dieselbe Angabe über den Anfang der sechs Mischna-Ordnungen befindet sich im Seder Tannaïm we-Amoaïm[1]) (ed. Luzatto S. 7).

Ein anderes, dem R. Schrira zugeschriebenes Responsum (שערי תשובה § 187, auch abgedruckt am Anfang der Sammlungen שערי צדק und חמדה גנוזה)

שכרן מתרומת הלשכה. Dasselbe wird das. von הלכות קמיצה behauptet. In Jerusch. Schekalim IV, 48a heisst es: הלכות שחיטה קבלה זריקה, (vgl. auch Bamidbar rabba c. XI, Midrasch zu Schir Hasch. 3, 8). Diese Halachot waren also besonders gesammelt. Da ferner in Ketubot das. berichtet wird: מגיהי ספרים שבירושלים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, so waren wahrscheinlich für diese auch die הלכות ספר תורה, sicherlich verbunden mit ה' תפילין ומזוזות, besonders gesammelt. Diese Halachot waren wohl nicht im Midrasch enthalten und wurden auch desshalb nicht in die Mischna aufgenommen, (vgl. auch Maimon. Commentar zu M. Menachot IV, 1). Auch die מבקרי מומין erhielten nach Ketubot das. ihren Lohn von der תרומת הלשכה. Für diese mochten die Halachot über die מומין besonders gesammelt worden sein, und es scheint, dass aus diesem Grunde die מומין wirklich in der ersten Mischna (vgl. d. folgenden Theil dieser Abhdl.) nicht vorkamen. Denn in M. Bechorot VI, 8 wird ausdrücklich erklärt: מומין אלו מנה אילא ביבנה והודו לו חכמים ועוד ג' הוסיף אמרו לו לא שמענו אלא את אלו . . . ב"ד של אחריהן אמרו הרי אלו מומין, es waren also in der ersten vor der Tempelzerstörung redigirten Mischna die מומין nicht aufgezählt. Erst in Jabneh wurden sie von אילא, der wohl einer der מבקרי מומין war, mit Zustimmung der Chachamim zusammengestellt, und das spätere ב"ד hielt die Traditionen des אילא für so zuverlässig, das es ihm selbst in den Punkten folgte, wo die zeitgenössischen Chachamim לא שמענו behauptet hatten.

[1]) Dort ist die LA. ויעה לעולם והלשה כבוד תורה anstatt נתמעט ונתמסכן העולם וכו'.

meldet, dass bei einem der Gaonen nach dessen Tode vorgefunden wurden כל הויי דרבנן קדמאי דא עם דא ושית סדרי משנה דאיתגניזו מיומי הלל ושמאי (Die gesperrt gedruckten Worte bedeuten wohl »die von der Zeit Hillel's und Schamai's herrührenden sechs Mischna-Ordnungen, die verborgen, d. h. nicht veröffentlicht waren).

Diese gaonäischen Aeusserungen, combinirt mit der oben begründeten Angabe des R. Scherira über die frühere Form der Traditionslehre, lassen erkennen, dass bei den Gaonen üder die Entstehung der ששה סדרי משנה folgende Ansicht geherrscht hat: Bis Hillel und Schamai hat man die Traditionslehre in der Midraschform vorgetragen. Die Halachot wurden zusammen mit den Worten der Schrift gelehrt, und es wurden dieselben aus den Schriftworten abgeleitet und begründet. Der Umfang der in den Lehrhäusern vorgetragenen Traditionslehre, der Mischna im weiteren Sinne, war in jenen Zeiten sehr gross, hundertmal so gross (die Zahl ist vielleicht hyperbolisch) als in der spätern Zeit. Doch die Welt wurde schwächer, die Ehre der Thora verringerte sich, das Gedächtniss vermochte den ungeheuern Stoff nicht zu fassen,[1]) und man kürzte die Form der Traditionslehre und zog sie in sechs Mischna-Ordnungen zusammen. Seit dieser Zeit hiessen die Gesetzeslehrer אנשי משנה, Männer der Mischna (im engern Sinne). — Es ist nicht zweifelhaft, dass die in den Tagen Hillel's und Schammai's eingeführten sechs Mischna-Ordnungen ebenso wie unsere Mischna in der Halacha-Form abgefasst waren und sich eben dadurch von der früheren Lehrform unterschieden, so dass deren Lehrer den neuen Namen אנשי משנה erhielten.

Auch der babylonische Talmud berichtet, dass in frühern Zeiten die Mishna viel umfangreicher gewesen, als jetzt. In Chagiga 14 a heisst es: משענה אלו בעלי משנה כגון ר' יהודה בן תימא וחביריו פליגי בה רב פפא ורבנן חד אמר שש מאות סדרי משנה וחד אמר שבע מאות סדרי משנה. Anstatt בן תימא hat עין יעקב zur Stelle: בן בתירא, und so hat auch der Verfasser des יוחסין gelesen, indem er angibt, dass von Moses bis zu den בני בתירא sechshundert Mischna-Ordnungen bestanden hatten, (vgl. ed. Philipowski S. 18). — Noch später berichtet ein Gaon (שערי תשובה § 143), dass ihm einmal eine siebente Mischna-Ordnung zu Gesichte gekommen. Diese enthielt vielleicht die sogenannten kleinen Traktate, die an Umfang wohl jede der sechs Mischna-Ordnungen übertrafen (vgl. Luzzatto in der Einleitung zu den von Kirchheim edirten 7 kleinen Traktaten). Die dort befindlichen Halachot (גרים, עבדים, ציצית תפלין מזוזות u. a.) wurden zur Zeit der Amoräer als etwas scheinbar Ueberflüssiges bezeichnet (vgl. Wajikra rabba c. 22 und Midrasch zu Kohelet 5, 8). Nach Maimonides (Mischna-Commentar zu Menachot IV, 1) sind diese Halachot desshalb nicht in die Mischna aufgenommen worden, weil sie zur Zeit der Mischna-Redaction allgemein bekannt waren (vgl.

[1]) Ein anderer Grund, weshalb man anstatt der Midrasch-Form die Form der Mischna im engern Sinne eingeführt, wird im 5. Theile dieser Abhandlung angegeben werden.

aber oben S. 11 Note 2). Dennoch aber mochten Einige dieselben als eine siebente Mischna-Ordnung betrachtet haben. Damit hängt wohl auch die Meinung, dass die Alten **sieben** hundert Ordnungen hatten, zusammen. Da aber nach der massgebenden Ansicht in der Gegenwart nur **sechs** Mischna-Ordnungen gezählt wurden, so haben die Gaonen die Angabe acceptirt, dass in alter Zeit nur **sechs** hundert Ordnungen existirten.

Indessen ist in dieser Talmudstelle die Zeit, wann die Mischna in sechs Ordnungen abgekürzt wurde, nicht bestimmt. Die Worte des R. Papa auf den vorhergenannten R. Juda b. Tema zu beziehen, geht nicht an, da dieser schwerlich zu den ältesten Tannaïm gehört. Die Lesart ר׳ יהודה בן בתירא dagegen ist schlecht bezeugt (vgl. Rabbinowitz), und wäre sie auch richtig, so wäre es dennoch aus vielen Gründen nicht gerathen, mit dem Verf. des יוחסין R. Juda b. Betera mit den Bene Betera, den Vorgängern Hillels, zu identificiren. R. Papa bezieht sich vielmehr auf den Schriftvers in Jesaja, der von den Männern der Mischna spricht, und behauptet, dass in jener alten Zeit die Mischna so umfangreich gewesen. Noch an andern Stellen spricht die Agada von dem ungeheuern Umfange der Traditionslehre in alter Zeit (vgl. Aboda sara 14b, Chagiga 15b, Jalkut I, 42). Die Zeit der Reduction der Mischna aber können die Gaonen aus unserer Stelle nicht entnommen haben.

Eine andere Talmudstelle hat dagegen sicher zu dieser Zeitbestimmung die Veranlassung geboten. In Megilla 21a berichtet nämlich eine Baraita (nach der richtigen LA. der Mss.): מימות משה ועד רבן גמליאל הזקן לא היו למדין תורה אלא מעומד משמת רבן גמליאל הזקן ירד חולי לעולם והיו למדין תורה מיושב. — והיינו דתנן משמת ר״ג הזקן בטל כבוד תורה. Vergleicht man die Worte זיעה לעולם והלשה כבוד תורה des Seder Tannaïm mit חולי לעולם . . . . בטל כבוד תורה des Talmuds, so wird man keinen Augenblick zweifeln, dass letztere Stelle dem Gaon als Quelle gedient. Er hat diese aber mit der oben citirten Agada in Chagiga 14a combinirt, indem er vielleicht כבוד תורה als »Reichthum, Fülle, Menge der Thora« erklärte. Dieselbe Bedeutung hat כבוד öfters in der Bibel, ebenso in der Mischna Bikkurim III, 3. In diesem Sinne begreift sich auch leichter das in derselben Mischna Sota befindliche: משמת ר׳ עקיבא בטל כבוד התורה. Demnach hatte nach dem Tode des R. Gamliel ha-Saken »die Schwäche der Welt« ihren Einfluss auf das Thorastudium geltend gemacht. Die Worte עד הלל bei den Gaonen sind also »bis Hillel inclusive« zu verstehen; ebenso bedeutet ומן הלל ואילך nur die Zeit **nach** Hillel, das Zeitalter der Bet Hillel und Bet Schammai. Das ספר הקנה, welches die diesbezügliche Angabe aus (einem vielleicht correcteren) Seder Tannaïm geschöpft hat, sagt daher deutlicher (S. 81 c), dass die זקני בית שמאי und זקני בית הלל sechs Ordnungen der Mischna eingeführt hätten (ונתחברו זקני אלו עם זקני אלו וסדרו ו׳ סדרים וכתבו אותם וקראו אותו משנה). Es darf nicht Wunder nehmen, dass anstatt R. Gamliel ha-Saken des Talmuds im Berichte der Gaonen Hillel

als der letzte Vertreter der vollstädigen Thora erscheint, da nach andern Talmudstellen (Sota 47 b, Sanhedrin 88b) die Abnahme der Thora von der Zeit der Bet Schammai und Bet Hillel datirt, der כבוד התורה also schon damals zu schwinden begann, wenn dies gleich in einer Hinsicht erst nach dem Tode R. Gamliel's I. zum Ausdruck kam.

Man kann nun mit Recht behaupten, dass mit der Umwandlung der Traditionslehre in sechs Mischnaordnungen die Redaction unserer Mischna begonnen hat; denn es ist mehr als wahrscheinlich, dass trotz der vielfachen Aenderungen, welche die erste Mischna durch die folgenden Tannaïm erfahren hat, dennoch ein grosser Theil, ja vielleicht der grössere Theil, in der ursprünglichen Gestalt erhalten wurde. In der That lässt sich auch von vielen Partien unserer Mischna nachweisen, dass sie in diesem Wortlaute während des Tempelbestandes zur Zeit der Blüthe der Schulen Hillel's und Schamai's, redigirt wurden.

M. Bikkurim III, 2—6 schildert in zusammenhängender Darstellung die Darbringung der Erstlingsfrüchte. Dort befindet sich der Passus: הגיעו להר הבית אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתיפו, und dies beweist zur Genüge, dass diese Partie zur Zeit des Königs Agrippa redigirt wurde, denn in späterer Zeit hätte man hier einen mächtigen biblischen König, etwa König Salomo (vgl. B. mezia VII, 1), genannt. Es ist aber wahrscheinlich hier von Agrippa I. die Rede, der ein frommer König war und sicherlich diese Vorschrift befolgte, was sich von Agrippa II. schwerlich behaupten lässt. Philo, der in seiner Schrift περὶ χαρτάλλου ἑορτῆς (ed. Richter V, p. 48 ff.) die Darbringung der Erstlinge beschreibt, hat wahrscheinlich ebenfalls unter Agrippa I. einer solchen Feierlichkeit beigewohnt (vgl. Grätz, Monatsschrift 1877, S. 433 ff.).

Die Stelle in M. 6 von ר' יהודה bis הפרשה würde man dem ersten Anscheine nach als einen Zusatz des letzten Redactors erklären; allein es ist wahrscheinlicher, dass R. Juda und die Rabbanan hier nur über den Wortlaut der alten Mischna controversiren (über die Differenz zwischen R. Juda und den Rabbanan vgl. פי' הגר"א), und die oben S. 8 citirte Stelle aus der Mischna in Pesachim beweist, dass die Version des R. Juda alt ist. Es ist aber ohnehin sicher, dass schon der zur Zeit des Tempels lebende R. Elieser b. Jacob ebenfalls in seiner Mischna die Version des R. Juda gehabt hatte, da derselbe nach M. Menachot V, 6 in Bezug auf תנופה bei den Erstlingen mit R. Juda übereinstimmt und die nach Makkot 18b zwischen beiden obwaltende Differenz den Wortlaut der Mischna nicht alterirt. Wir wissen ausserdem, dass R. Juda als Sohn des R. Ilaï, eines Schülers des R. Elieser b. Hyrkanos, öfters die Mischna dieses alten Tanna acceptirt (Menachot 18a), Grund genug, die Version des R. Juda für eine alte zu erklären.

Die Differenz zwischen R. Juda und den Rabbanan ist aber durch die

Schwierigkeiten, welche die Schriftworte darbieten, hervorgerufen. Deut. 26, 4 heisst es: »Der Priester nehme den Korb aus deiner Hand והניחו לפני מזבח וגו'«. Darauf soll der Darbringer die Dankeshymne ארמי אבד אבי vortragen und zum Schlusse wieder das Gebot והנחתו לפני וגו' vollziehen (V. 10). Was bedeutet nun die zweimalige הנחה? Wenn der Priester bereits vor dem Vortrage die Erstlinge aus der Hand des Darbringers genommen und vor den Altar hingelegt, wie kann geboten werden, dass der Darbringer sie nach dem Vortrage nochmals hinlege, zumal, da doch nicht angegeben ist, dass und wann er sie wieder in seine Hand genommen? Diese Schwierigkeiten sind gewiss der Exegese der Alten nicht entgangen. Nach der Lösung, die R. Juda referirt, bedeutet das erste והניחו in V. 4 תנופה. Danach nimmt der Priester vor dem Vortrage nicht den Korb aus der Hand des Darbringers weg, sondern fasst ihn nur an, um damit eine Schwingung vorzunehmen. Wie die Rabbanan das erste והניחו erklärten, ist nicht ganz klar (vgl. פי' הגר"א). Es ist aber jedenfalls wahrscheinlich, dass schon zur Zeit der ersten Mischnaredaction die beiden verschiedenen Exegesen ihre Vertreter hatten und in die Mischna aufgenommen wurden, wenn aber in unserer Mischna jüngere Tannaïm als Controversenten auftreten, so begegnen wir hier nur der in der Traditionslehre nicht seltenen Erscheinung, dass spätere Autoritäten eine Controverse der Alten wieder aufnehmen und in den Quellen die ältern Vorgänger in den Hintergrund treten (vgl. weiter unten im 5. Theile.)

Ein anderes Stück aus der Tempelzeit ist uns erhalten in dem סדר של פסח Pesachim X, 1—7 (vgl. oben S. 8f); nur müssen hier mehrere Randglossen und Interpolationen ausgeschieden werden. Gleich die erste Mischna stammt aus alter Zeit, denn eine Tosefta (Zusatz) dazu bestimmt: אפילו אגריפס המלך שהוא רגיל לאכול בתשע שעות אותו היום לא יאכל עד שתחשך (Pesachim 107 b). Ist auch vielleicht hier Agrippa II. gemeint (vgl. Sukka 27 a), so muss doch die Mischna, zu der dieser Zusatz gehört, aus früherer Zeit datiren. Das hohe Alter des vorliegenden סדר erhellt auch daraus, dass die alten Tannaïm, R. Tarphon und R. Akiba bereits über die Erklärung eines Ausdrucks darin (וחותם בגאולה M. 6) controversiren.

Aus dem alten Seder sind als spätere Zusätze auszuscheiden: 1) In M. 3 von ושני bis ובמקדש (היו) מביאים לפניו (statt גופו hiess es וגופו). Die Worte ושני תבשילין lagen dem Jerusch. und den meisten Rischonim nicht vor, sie fehlen auch in einer Handschrift und in alten Druckwerken (vgl. Rabbinowitz). Im Jerusch. sagt eine Baraïta: תנו ובגבולין צריכין שני תבשילין וכו'. Wenn das ובמקדש der Mischna blos einen Gegensatz zu בגבולין bezeichnet, dann könnte auch die alte Mischna ובמקדש מביאין לפניו gehabt haben (היו fehlt ohnehin in mehreren kritischen Zeugnissen). 2) In M. 4 ist nach R. Simon ben Lakisch im Jerusch. die 4. Frage שבכל הלילות אנו מטבילין וכו' ein Zusatz aus der Mischna des Bar Kappara. Es blieben sonach in der

ursprünglichen Mischna nur 3 Fragen über מצה, מרור und פסח. 3) In M. 5 sind die Worte רבן גמליאל bis ומרור gleichsam eine Randglosse zur alten Mischna, welche bemerkt, dass die folgenden 3 Sätze als die Antwort auf die 3 Fragen in M. 4 nothwendig gesagt werden müssen. 4) In M. 6 sind die Worte des R. Tarphon und R. Akiba Erklärungen zur alten Mischna, wie schon die Commentatoren bemerkt haben. — Nach Ausscheidung dieser Zusätze bleibt uns wohl der alte סדר, wie er in den Zeiten der Bet Hillel gelehrt wurde[1]).

In Schekalim V, 1 werden 15 Tempelbeamten namentlich aufgezählt. Nach einer Ansicht im Jerusch das. (die vom תוספת יו"ט als die einleuchtendste bezeichnet wird und für die auch der einfache Wortsinn in M. Joma III, 11 spricht) zählt der Mischnalehrer nur seine eigenen Zeitgenossen auf. Da nun diese Beamten auch in den folgenden Mischna's vorkommen (vgl. M. 2 u. 4), so kann man dadurch die Redactionszeit von Schekalim V, 1—5 bestimmen. Von einem Beamten nämlich, dem Herold Gabini (גביני כרוז), wissen wir, dass er ein Zeitgenosse des Königs Agrippa war, da er nach Jerusch. zur Stelle und Babli Joma 20 a einmal vom König Agrippa reiche Geschenke erhielt. Dass dies Agrippa I. und nicht der II. war, lässt sich aus einem andern Umstande schliessen. In Tosefta Schekalim II, 14 werden nämlich noch andere Tempelbeamten genannt. Es sind dies, wie schon Minchat Bikkurim bemerkt, Zeitgenossen des Tanna der Tosefta. Nun ist nach der Tosefta Jochanan ben Gudgeda über die Verschliessung der Pforten (על נעילת שערים) gesetzt, während nach der Mischna Ben Geber dieses Amt verwaltet. Die betreffende Mischna und Tosefta sind also zu verschiedenen Zeiten redigirt worden. Die Zeit des R. Jochanan b. Gudgeda ist aber ziemlich genau bekannt. Er war ein älterer Zeitgenosse des R. Josua (denn er sagt zu letzterem בני Arachin 11 b). Er lebte somit lange vor der Zerstörung des Tempels, aber auch noch nach der Zerstörung (Gittin V, 5 vielleicht auch Horajot 10 a). Zur Zeit der Regierung Agrippa's II. war also höchst wahrscheinlich Jochanan b. G. Vorsteher über die Thorhüter; der in der Mischna genannte Ben Geber und somit auch die übrigen dort erwähnten Tempelbeamten waren sonach Zeitgenossen Agrippa's I.[2]).

[1]) Ein für alle Mal sei bemerkt, dass hier und in den folgenden Erörterungen kleinere Varianten nicht ausgeschlossen sind. So z. B. muss in M. 4 nach einer Ansicht das Wörtchen כולו vor צלי gestrichen werden (Pesachim 70 a). Ferner wurde mitunter später die Präsensform der alten Mischna in das Perfectum geändert.

[2]) Eine Schwierigkeit bietet nur Menachot 64 b, woraus zu entnehmen wäre, dass der Beamte Pethachja zur Zeit des Bürgerkrieges zwischen Hyrkan und Aristobul (65 ante) gelebt habe. Allein bereits die Tosafot (das. v. ועל) bemerken einerseits, dass Jerusch. hier von Babli differirrt (und in historischen Berichten über Palästina ist vielleicht der Jerusch. besser unterrichtet), andererseits aber (das. v. אמר), dass mitunter auch die späteren Beamten den Ehrennamen ihres Vorgängers trugen. Da nun Jerusch.

Durch die Fixirung der Redactionszeit von Schekalim V. ist auch die Zeit der Redaction des Seder Tamid genau bestimmt. Die Beschreibung des täglichen Morgen-Opfercultus im M. Tr. Tamid (סדר תמיד Joma 14b) ist schon längst als in alter Zeit verfasst erkannt worden (vgl. N. Krochmal More Neb. ha-Seman 2. Aufl. S. 172). Genauer bestimmt aber wird die Zeit der Redaction dadurch, dass darin zwei der in Schekalim V, 1 genannten Tempelbeamten auftreten: בן ארזא schlägt die Zimbeln, um die Leviten zum Beginn des Gesanges aufzufordern (Tamid VII, 3), und Matja, Sohn Samuels, »der Vorsteher über die Loose«, frägt am frühen Morgen den Wächter, ob bereits der ganze Osten bis nach Hebron hin erhellt ist (Tamid III, 2 nach der Erklärung von Raschi und Tosafot, Menachot 100a, v. מתתיה). Als späterer Zusatz zum Tr. Tamid gibt sich nur III, 8 zu erkennen. In V, 2 befindet sich eine Anm. des R. Elieser b. Jacob, in VII, 2 eine des R. Juda (wahrscheinlich eine Tradition des R. Elieser b. Hyrkan, (s. oben S. 15), welche beide eine Stelle der alten Mischna streichen wollen.

Ueber manche Punkte der gottesdienstlichen Ordnung war (vielleicht schon zur Zeit der ersten Redaction) eine Controverse. Als Träger derselben treten R. Simon aus Mizpa und andere alte Tannaïm auf, (vgl. Tosefta Joma I, 13 und Sebachim VI, 13, Babli Joma 14b und Jerusch. das. II, 39d). Dieser R. Simon aus Mizpa ist einmal zusammen mit R. Gamliel (wahrscheinlich ha-Saken) zum Sanhedrin in die Lischkat ha-Gasit (also wenigstens 40 Jahre vor der Tempelzerstörung, Sabbat 15a) wegen einer gesetzlichen Anfrage gekommen (Peah II, 6); er blühte also zur Zeit der Schüler Schammai's und Hillel's, von denen ohne Zweifel das Seder Tamid redigirt wurde. Dieser Traktat hat auch bereits R. Elieser b. Jacob I., dem Redactor des Traktators Middot, (Joma 15a Jerusch. das. II 39d), vorgelegen, der aus demselben mehrere Stellen wörtlich in seine Mischna aufgenommen (vgl. N. Krochmal l. c. S. 170).

Mit dem Tr. Tamid innig verwandt ist die im Tr. Joma enthaltene Gottesdienstordnung des Versöhnungstages, סדר יומא (Joma 14b) auch מעשה יום הכפורים (Joma 60a; 3b) genannt. Manche Stellen sind wörtlich aus dem Tr. Tamid herübergenommen (vgl. Joma II, 3 mit Tamid III, 1; J. III, 1 mit T. III, 2; J. IV, 3 mit T. I, 4) und ausserdem beweist die Aehnlichkeit in Stil und Anlage, dass der Grundtext beider Tractate ein und demselben Redactor angehört. Zwar ist nach T. B. Joma 14b das Seder Joma im Widersdruch mit dem Seder Tamid; allein dies rührt, wie dort erörtert wird, daher, dass die spätere Mischnaredaction in Joma die Version des R. Simon aus Mizpa, in Tamid dagegen die der Rabbanan aufgenommen

---

und Babli übereinstimmend berichten, dass גביני כרוז ein Zeitgenosse des Agrippa war, so muss die eine Version des Jerusch, wonach der Mischna-Lehrer seine Zeitgenossen aufzählt, nothwendig alle Beamten für Zeitgenossen des Agrippa gehalten haben.

hat. Indessen ist in Tamid III, 1 und IV, 3 auch die Ansicht des R. Simon aus Mizpa gegen dessen Controversanten acceptirt (vgl. Tosefta Joma I, 13).

Zum alten Seder Joma gehören höchst wahrscheinlich: Mischna Joma I, 1 bis פלהדרין I, 2—7; III, 1; III, 2 von הורידו bis הטבילה; III, 4; 6[1]; 8[2]); III 9 bis גורלות[3]); IV, 1—3[4]); V, 1[5]); 3; 4 bis עירה[6]); V, 5 bis יורד[7]); V, 6 bis מערבי של מזבח החיצון[8]); VI, 2; VI, 3 bis ישראל להוליכו; VI, 4—5[9]); VI, 6 bis שתחשך[10]); VI, 7 bis השריפה; VI, 8 bis zum ersten למדבר; VII, 1; 3—4[11]).

Den Namen סדר יומא, hebr. סדר היום, führt auch der Thora-Abschnitt Lev. 16, (M. Joma I, 3). Dieser Abschnitt wurde dem Hohenpriester sieben Tage vor dem Versöhnungstag von Aeltesten des Bet-Din mit der traditionellen Erklärung (Midrasch) vorgetragen (vgl. Maim. עבודת יה״כ I, 5). Nach diesem Midrasch zum סדר היום ist wohl von den Schülern Hillel's und Schammai's die Mischna Seder Joma redigirt worden, deren Ursprung aus dem Midrasch, wie bereits oben S. 9 bemerkt, auch aus V, 5 erkennbar ist.[12]) Die zahlreichen (in der M. befindlilchen) Zusätze zum Seder enthalten mitunter Nachrichten oder Halacha-Sätze aus ebenfalls sehr alter Zeit.

---

[1]) In dieser M. ist die Bem. eingeschoben, dass R. Meïr eine andere גירסא hatte.

[2]) Unsere Mischna hat die LA. des R. Meïr; nach den Chachamim muss es hier und bei den folgenden וידויים heissen: חטאתי, עויתי, פשעתי (T. B. 36 b).

[3]) Die Worte לצפון המזבח in dieser M. passen nur nach der Ansicht des R. Elieser b. Jacob; wonach man auch in der vorherigen M. eine Emendation (כבין statt בין) vornehmen muss (vgl. T. B. 37a).

[4]) Unsere M. (IV, 1) ist nach der Version des R. Chanina Segan ha-Kohanim; eine andere Version wird in T. B. 39 a von R. Elieser tradirt. Ferner macht hier die spätere Red. die Bem., dass nach R. Ismael das Wort חטאת zu streichen ist.

[5]) Hier tradirt R. Jose eine andere Version.

[6]) Hier ist die andere Version des R. Juda mitgetheilt.

[7]) Ueber die Art, wie diese Sprengungen zu machen sind, waren schon in alter Zeit die Meinungen verschieden, (vgl. die Controversen in der M. und T. B. 58 b und 59 a).

[8]) Anstatt מערבי liest R. Simon דרומי (T. B. 59 a).

[9]) Unsere M. ist hier nach der Version des R. Meïr, andere Versionen haben R. Juda und R. Jose tradirt (T. B. 67 a).

[10]) Das Verfahren, wie es diese Mischna vorschreibt, fand wahrscheinlich erst in den letzten 40 Jahren vor der Tempelzerstörung statt, vgl. T. B. 67 a und 39 b.

[11]) Die Combination der in ת״כ vorgeschriebenen Opfer des Versöhnungstages mit den in פ׳ פנחס verzeichneten mag schon zur Zeit der ersten Mischna-Redaction Gegenstand der Controverse gewesen sein, wiewohl in der M. als Träger derselben R. Elieser und R. Akiba erscheinen. Im Jerusch. 44 b wird schon bemerkt: אתיא דר׳ אליעזר כב״ש, ein Beweis, dass die Controverse aus früherer Zeit stammt. Zur Ergänzung der M. müssen noch die Baraïta's in T. B. 70 a f. herbeigezogen werden. Nach R. Elasar b. Simon muss אילי העם statt איל העם, gelesen werden (T. B. 70 b). Damit stimmt auch Jos. (Ant. III, 10, 3) überein. Maimon. hat die Ansicht des רבי acceptirt.

[12]) Aus den Talmuden können noch mehrere Emendationen zum Seder Joma entnommen werden, z. B. in IV, 3 anstatt שבהיכל lies של היכל (T. B. 43 b) oder שבעזרה (Jerusch. 41 c); in VI, 7 להקטירן anst. והקטירן (T. B. 67 b) vgl. auch T. B. 56 b.

Die Redactionszeit des Seder Joma wird auch durch M. Sota VII, 7—8 näher bestimmt. M. 7 ist nämlich aus dem Seder Joma wörtlich herübergenommen (M. Joma VII, 1). Mischna 8 hat aber mit M. 7 die Wendung "חזן הכנסת נוטל הספר מראש הכנסת וכו׳" gemeinsam, so dass sie augenscheinlich demselben Redactor angehört. Nun erzählt M. 8: König Agrippa nahm die Thorarolle aus der Hand des Hohenpriesters stehend; die Weisen lobten ihn dafür. Als er die Stelle vorlas: »Du kannst keinen Fremdling als König über dich setzen« (לא תוכל לתת עליך איש נכרי), flossen Thränen aus seinen Augen (da Agrippa bekanntlich von idumäischer Abstammung war). Da aber sprachen die Weisen zu ihm: Fürchte nicht Agrippa, du bist unser Bruder, du bist unser Bruder, אחינו אתה!

Dass hier von Agrippa I. und nicht dem II. berichtet wird, ist schon aus allgemeinen Gründen nicht zu bezweifeln. Nur Agrippa I. war nach den übereinstimmenden Berichten des Josephus und der talmudischen Quellen (vgl. auch Pesachim 88 b) gesetzestreu und deshalb beim Volke und den Weisen beliebt. Zu ihm konnten sie mit Recht sagen אחינו אתה במצות (vgl. Tos. B. batra 3 b v. כל). Nur von Agrippa I., dem patriotischen Gesetzestreuen Könige, ist es erklärlich, dass ihm der Gedanke, dem Gesetze zuwider König zu sein, Thränen entlockte. Er hätte vielleicht abgedankt wenn er nicht gewusst hätte, dass seine Regierung dem Lande zum Heile gereichte und dass an seine Stelle nur räuberische römische Landpfleger, treten würden. Bei Agrippa II. wäre eine solche Scene, wie sie die M. erzählt, ganz unerklärlich. — Dazu kommt noch ein besonderer Grund, der allein schon verbietet, hier an Agrippa II. zu denken. Josephus (ant. IV, 8, 12) lässt die betr. Vorlesung der Thora nicht, wie die Mischna, vom Könige, sondern vom Hohenpriester halten (wiewohl er übereinstimmend mit der M. ἐπὶ βήματος ὑψηλοῦ vorlesen lässt). Daraus ist mit Sicherheit zu schliessen, dass Agrippa II., der Zeitgenosse des Josephus, diese Vorlesung dem Hohenpriester überlassen hatte. Von der Praxis zur Zeit Agrippa's I. hatte Josephus natürlich keine genaue Kenntniss, oder er nahm keine Notiz davon; daher die Differenz zwischen ihm und der Mischna. Unerklärlich wäre es aber, dass Josephus nicht dem Könige diese Vorlesung zuschriebe, wenn diese Praxis zu seiner Zeit befolgt worden wäre.

Die in der M. erzählte Begebenheit fiel also in den Herbst des Jahres 41, dem Schlusse eines Schemitta-Jahres (vgl. Zuckermann, über Sabbatjahrcyclus und Jobelperiode S. 43[1]), in das erste Regierungsjahr Agrippa's I. — Die späteren Tannaïm sprachen über die schmeichelnden Worte, welche die Weisen an Agrippa gerichtet, den heftigsten Tadel aus (Sota 41 b, Jerusch. das. VII, 22 a, Tosefta das. VII, 16); in der Mischna jedoch ist

[1]) Nach Caspari in »Studien und Kritiken« 1877 S. 181 ff. war das Jahr 41—42 ein Schemitta-Jahr, und fiele hiernach die in der Mischna erzählte Begebenheit in den Herbst des Jahres 42.

nicht die leiseste Spur von Tadel zu erkennen, ein Beweis, dass diese Mischna zur Zeit des Agrippa gelehrt wurde.

Auch die Beschreibung der Bereitung der rothen Kuh, M. Parah III, hat so Vieles mit Seder Joma und Tamid gemeinsam, das man sie ebenfalls als einen Theil der ersten Mischna bezeichnen muss (vgl. P. III, 1 mit J. I, 1; P. III, 8 mit J. I, 4; III, 7; T. I, 1; P. III, 9 mit J. III, 8; T. II, 4, auch die Demonstration gegen die Sadducäer in P. III, 7 und J. I, 5). Die Beschreibung ist zwar vielfach mit Controversen späterer Tannaim durchwoben, die aber zum Theil nur den Wortlaut oder die Erklärung der alten Mischna zum Gegenstande haben, zum Theil wohl schon bei der ersten Mischna-Redaction existirten, aber von spätern Tannaim wieder aufgenommen wurden (vgl. oben S. 16). Zu den Controversen der ersten Art gehören wahrscheinlich III, 5; 7; 9; 11; zu den der zweiten Art vielleicht III, 1; 2; 3.

Zur Bestimmung der Redactionszeit dieses Theiles der Mischna ist M. 5 von Wichtigkeit. Hier wird vorausgesetzt, dass zu jener Zeit gerade von 5 Hohenpriestern während des zweiten Tempels פרות אדומות bereitet waren, und es werden diese Hohenpriester namentlich aufgeführt. Die ersten zwei sind: Simon der Gerechte und Johann Hyrcan; die andern drei aber, auf die es uns hauptsächlich ankommt, sind nicht mit voller Sicherheit zu bestimmen. Der letzte Name, Ismaël b. Phabi, findet sich auch bei Josephus; aber es gab zwei Hohepriester dieses Namens, der eine, vom Procurator Valerius Gratus etwa im Jahre 15 n. ü. Z. eingesetzt, fungirte nicht lange (Jos. ant. XVIII, 2, 2), der andere wurde von Agrippa II. etwa 58 n. eingesetzt (ant. XX, 8, 8). Nichts desto weniger ist in der Mischna eher an den ersten als an den zweiten zu denken. Denn in der Tosefta (III, 8 vgl. auch IV, 7) wird berichtet, dass auch zur Zeit des R. Jochanan b. Sakkai unter einem sadducäisch gesinnten Hohenpriester eine rothe Kuh bereitet wurde. (Die Mischna berichtet hiervon nichts, weil dies erst nach der ersten Mischna-Redaction stattgefunden). Dieser sadducäische Hohepriester war höchst wahrscheinlich der ebenfalls von Agrippa II. etwa im Jahre 62 n. eingesetzte Hanan b. Hanan (Jos. ant. XX, 9, 1). Wie käme es nun, dass innerhalb 4 Jahren (58—62) zwei פרות אדומות nöthig waren, während in früherer Zeit eine פרה von Johann Hyrcan bis Herodes reichte? Wir werden daher richtiger Ismaël b. Phabi der Mischna für den ersten halten.

Vor Ismaël b. Phabi werden aber zwei HP. genannt, deren Namen bei Josephus nicht gleichlautend vorkommen, nämlich אליהועיני בן הקיף und חנמאל המצרי. Nun ist es möglich, dass Josephus zufällig diese Hohenpriester nicht erwähnt hat. So fehlen auch bei ihm die im Talmud genannten Hohenpriester יששכר איש כפר ברקאי (Pesachim 57 a) und אלעזר בן חרסום (Joma 35 b); ja Josephus selbst erzählt gelegentlich (ant. III, 15, 3), dass zur Zeit der Hungersnoth unter dem Kaiser Claudius (etwa 44 n.) ein

Hohenpriester Ismaël fungirt habe, während er in der spätern Geschichte dieser Zeit einen Hohenpriester dieses Namens nicht erwähnt. Indessen gibt es aber noch einen besseren Ausweg. חנמאל המצרי kann man mit dem von Herodes d. Gr. (im Jahre 37 vor ü. Z. dann nochmals 35 vor) eingesetzten Ananelos identificiren (Jos. ant. XV, 2, 4; 3, 1; 3, 3). Zwar nennt Jos. (ant. XV, 2, 4, die Stelle XV, 3, 1 ist verdächtig, vgl. Havercamp das.) diesen Ananelos einen Babylonier; allein man kann mit Grätz annehmen, Herodes habe den von ihm aus Egypten hergeholten Hohenpriester fälschlich für einen Babylonier ausgegeben, weil die Geschlechtsreinheit der Babylonier in Palästina allgemein anerkannt war. Es hat ja Herodes auch sich selbst fälschlich als von babylonischem Geschlechte abstammend rühmen lassen [1]) (Jos. ant. XIV, 1, 3). אליהועיני בן הקיף wird von den meisten Neuern mit dem von Agrippa I. eingesetzeen Elionaios (44 n. ü. Z.) identificirt. Jos. nennt ihn zwar ant. XIX, 8, 1 einen Sohn des Kantheras, doch nach einer späteren Stelle des Jos. (ant. XX, 1, 3) führte Elionaios selbst den Beinamen Kantheras; es ist also möglich, dass er an ersterer Stelle sich verschrieben und dass Elionaios ein Sohn des Kaïaphas war. Danach wären die drei letzten in der M. erwähnten פרות אדומות in angemessenen Intervallen bereitet worden, etwa 37 vor, 15 n. und 44 n. ü. Z.; die letzte von dem Redactor jener M. **nicht** erwähnte פרה wurde im Jahre 62 bereitet. Dass die Mischna unter den drei letzten Hohenpriester אליהועיני zuerst nennt, hat wohl seinen Grund darin, dass er der zur Zeit der M.-Redaction functionirende HP. war. [2])

---

[1]) Dieser Vorgang macht uns auch Mischna Joma VI, 4 und Menachot XI, 7 begreiflich. An diesen Stellen werden einige **Babylonier** als rohe Menschen dargestellt. An beiden Stellen bemerken R. Juda oder R. Jose in einer Baraïta (Joma 66 b, Menachot 100 a), dass dies nicht **Babylonier**, sondern **Alexandriner** waren. Gewiss hatten die Tannaïm eine zuverlässige Tradition, dass es Alexandriner waren; allein um so auffälliger ist es, dass die alte Mischna von בבליים dies erzählt (die Tosefta in Joma hat אלכסנדריים). Da wir nun aber wissen, dass die Ausländer in Palästina sich mit Vorliebe **Babylonier** nannten, so kann entweder בבליים »Ausländer« überhaupt bedeuten, oder es haben vielleicht jene Alexandriner sich als Babylonier ausgegeben. Rabba b. b. Chana, welcher behauptet: ומתוך ששונאים את הבבליים היו קורין אותן על שמן, kann vielleicht damit meinen, dass die spätern palästinesischen Tannaïm מתוך ששונאים את הבבליים den alten Ausdruck beibehielten, wiewohl sie von R. Juda über den wahren Sachverhalt aufgeklärt waren. Die Tosefta jedoch, die von dem Babylonier R. Chija redigirt ist, hat das richtigere אלכסנדריים. (Vgl. LB. der »jüd. Presse« 1876, S. 15).

[2]) Unsere Erörterung müsste modificirt werden, wenn eine Conjectur von Brüll im Bet Talmud I, S. 242 irgendwie berechtigt wäre. Danach soll in der Jalkut I, 761 angeführten Stelle des Sifré Sutta יהושע בן פיאבה anstatt יהושע בן פרחיה gelesen werden. Es soll demnach zur Zeit des Josua b. Phabi eine פרה bereitet worden und in Mischna und Tosefta irrthümlich Ismaël b. Phabi anstatt Josua b. Phabi genannt sein. Eine solche Hypotese, die M. und Tos. wegen einer durch Correctur aus dem Sifré Sutta (einer jungen Quelle) gewonnenen Notiz eines Irrthums zeiht, braucht nicht erst widerlegt zu werden. Wir wollen nur die Notiz des Sifré Sutta auf ihren wahren

Von einem andern Stücke unserer Mischna hat bereits R. Scherira Gaon (l. c. S. 9) behauptet, dass es uns in derselben Form erhalten blieb, wie es in den Schulen Hillel's und Schammai's gelehrt wurde. M. Sanhedrin V, 2 heisst es nämlich: מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים. In einer Baraïta Sanhedrin 41 a wird dazu erklärt, dass der בן זכאי der Mischna kein geringerer ist als der später so berühmt gewordene Rabban Jochanan ben Sakkai. Damals jedoch, als jene Gerichtsverhandlung stattfand, sass er, wie der Talmud erklärt, noch in der Reihe der Schüler und führte nur den schlichten Namen »Ben Sakkai«. Man ist genöthigt, R. Scherira beizustimmen, dass die Mischna uns in der alten Redactionsform vorliegt, denn in späterer Zeit hätte man, (da sämmtliche Weisen Schüler des R. Jochanan waren) sicher ר׳ יוחנן בן זכאי gesagt, wiewohl er zur Zeit der Begebenheit noch nicht den Titel »Rabbi« führte. Freilich ist es nicht ge-

---

Werth zurückführen. Dieselbe Notiz kommt auch in den jedenfalls ältern Quellen Sifré (חקת § 123) und Tosefta (Parah IV, 7) vor. Die ursprüngliche Fassung liegt, wie man leicht erkennt, in der Tosefta vor. Die LA. war dort schwankend; man wusste nicht, ob הלל הזקן oder dessen Schüler ר׳ יוחנן בן זכאי die dortige Unterredung geführt, was in der Tosefta durch die Randglosse: ויש אומרים הלל הזקן שאלו angemerkt wird. Dieselbe Glosse hat auch Sifré, nur fügt der Glossator noch hinzu, dass nach der LA. „הלל הזקן" die Worte „ומה ששרתו ידי" zu streichen sind. Eine nach dem Wunsche dieses Glossators geschriebene Sifréstelle lautete also: שאלו תלמידיו את הלל הזקן באיזו כלים פרה נעשית? אמר להם בבגדי זהב. אמרו לו והלא למדתנו רבנו בבגדי לבן! אמר להם אם מה שראו עיני שכחתי ק״ו למה שלמדתי. Dies und weiter nichts ist die Quelle des Sifré Sutta. Nur hat dieser Autor noch eine fühlbare Lücke vor dem zweiten אמר להם ausfüllen zu müssen geglaubt. Das מה שראו עיני kommt wie aus den Wolken; Hillel musste doch vorher gesagt haben, dass er etwas gesehen! Ferner musste doch Hillel von der Unrichtigkeit seiner Ansicht überzeugt worden sein, wenn er eingesteht: שכחתי. Daher schob der Autor des S. S. eine ergänzende Stelle in seine Erzählung ein, in der Meinung Hillel, der 60 Jahre vor der Tempelzerstörung gestorben, könnte gewiss nur die letzte in der Mischna erwähnte פרה des ר׳ ישמעאל בן פיאבי gesehen haben. Aus R. Ismael b. Phabi, in Abreviatur = ריב״פ, hat ein späterer Abschreiber ר׳ יהושע בן פרחיה gemacht, wie wir dies im Namen des R. Joseph Schwarz bereits im Magazin 1876 S. 112 (vgl. das.) mitgetheilt haben. Vergleicht man aber noch dazu Tosefta Oholot XVI, 8, so überzeugt man sich bald, dass sowohl die Bemerkung des Glossators im Sifré als auch die Ergänzung des Sifré Sutta unnöthig sind. Dort befindet sich eine ähnliche Unterredung zwischen R. Jochanan b. Sakkai (nach anderer Version: Hillel) und seinen Schülern betreffs einer andern Halacha, und auch dort sagt der Lehrer: מעשה שעשו ידי וראו עיני ושכחתי וכו׳. Man sieht also, dass der Lehrer nur damit sagen wollte, er habe schon manches Andere, was seine Hände gemacht und seine Augen gesehen, vergessen, wie viel mehr erst diese vorliegende Halacha, die er blos gehört hat. Damit wollte er, wie die Tos. bemerkt, seine Schüler zum fleissigen Studium aneifern. Keineswegs ist also in Tos. Parah gesagt, dass R. Joch. b. Sakkai als כהן eine פרה אדומה bereitet habe; (was, wie תוס׳ in Menachot 21 b v. שהכהנים bem., auffällig wäre, besonders da doch ריב״ז gewiss kein כ״ג war). Dasselbe hätte natürlich auch Hillel sagen können, und der Zusatz im Sifré und noch mehr im Sifré Sutta ist überflüssig. Danach wird man den historischen Werth der Notiz des S. S. beurtheilen können. Sie reicht wohl nicht hin, danach Mischna und Tosefta zu desavouiren.

rade nothwendig die Redactionszeit gleich unmittelbar nach dem Vorfalle zu setzen (der Ausdruck מעשה ובדק וכו׳ spricht ja mehr dafür, dass hier von einer ältern Begebenheit erzählt wird), sondern es genügt anzunehmen, dass die Collegen des R. Jochanan b. Sakkai, also die Schüler Schammai's und Hillel's, die Redactoren seien, die ihren חבר mit dem zur Zeit des Vorfalles geführten Namen »Ben Sakkai« bezeichnen.

Die angeführte Stelle ist aber nur ein Theil einer grössern zusammenhängenden Partie der Mischna, welche eine vollständige Darstellung der Criminalgerichtsordnung gibt. Es ist dies das Stück M. Sanhedrin IV 1—VI, 6. An wenigen Stellen sind hier Controversen, die aber sicher aus alter Zeit stammen, wiewohl jüngere Tannaïm als deren Träger erscheinen (vgl. oben S. 16). An einer Stelle (VI, 4) nennt die M. ausdrücklich den alten R. Elieser als Controversanten, an andern den die Mischna des R. Elieser öfters referirenden R. Juda (V, 3; VI, 2; 3), und nach Tosefta IX, 6 wird man nicht zweifeln, dass es die Mischna R. Eliesers ist, die wir von R. Juda vernehmen (vgl. oben S. 15). Als spätere Interpolationen bezeichnen wir nur: in IV, 5 von דבר אחר bis נברא העולם und in VI, 5 von א״ר מאיר bis צדיקים.

Als ein Act der Criminalgerichtsbarkeit kann gewissermassen auch das Verfahren mit der des Ehebruchs verdächtigen Frau betrachtet werden, dessen zusammenhängende Beschreibung in M. Sota wir ebenfalls zu den Partien zählen, die uns noch ziemlich unverändert aus der ersten Mischna erhalten sind[1]). In Sota I, 4 wird ausdrücklich auf Sanhedrin IV, 5 hingewiesen, und Sota I, 5 hat einen Satz gleichlautend mit Makkot III, 12, welche leztere Stelle als Fortsetzung der Criminalgerichtsordnung in Sanhedrin leicht zu erkennen ist. Die Sota-Ordnung enthalten: M. Sota I, 2; I, 3 von כיצד; I, 4—6; II, 1 bis קמח; II, 2—3 III, 1—4 bis העזרה. Von den hier vorkommenden Controversen gilt dasselbe, was oben S. 19 Note 1—11 und S. 21 bemerkt wurde. Als alte Controverse ist besonders die in III, 2 hervorzuheben, da sie durch die Schwierigkeiten, welche die Schriftverse Num. V, 24, verglichen mit V, 26, dem Exegeten darbieten, hervorgerufen wurde (vgl. oben S. 16).

Es kann überhaupt mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass die vielen in unserer Mischna befindlichen längeren Beschreibungen von

---

[1]) Das hohe Alter der ursprünglichen Mischna Sota kann man auch aus der zu derselben gehörigen Tosefta ersehen. Die Mischna II, 3 kennt noch nicht die טבלא של זהב, welche nach M. Joma III, 10 die Königin Helena (um 45 n. ü. Z.) geschenkt, während die Tosefta das. II, 1 dazu bemerkt, dass der Sota-Abschnitt aus einer טבלא של זהב abgeschrieben wurde. Wir sehen hier dasselbe Verhältniss wie in Schekalim (vgl. oben S. 17), dass die Mischna die ältere Zeit, die dazu gehörige Tosefta aber die letzte Zeit vor der Tempelzerstörung reflectirt. Wir wollen, s. G. w., an einer andern Stelle darthun, welche Shclüsse hieraus in Betreff der Tosefta zu folgern sind.

cultuellen oder anderen religiösen Ceremonien unveränderte Theile der ersten Mischna sind. Die späteren Interpolationen können, da sie den Zusammenhang unterbrechen, leicht als solche erkannt werden. Wir zählen hier nur folgende Partien auf:

1) Die Beschreibung der Reinigung des Aussätzigen, M. Negaïm XIV, 1—3; 7—10 (vgl. XIV, 1 mit Sota II, 2 und Para III, 10—11).

2) Die Ordnung des Schlachtens und Bratens des Pesach-Lammes M. Pesachim V, 5—7; 9—10; VII, 1. Das hohe Alter der Mischna V, 9 wird vom Jeruschalmi das. und Babli Sabbat 123b bezeugt.

3) Die Schilderung der שמחת בית השואבה M. Sukka V, 2—3.

4) Die Fastenordnung (סדר תעניות) M. Taanit II, 1—4, wie sie stets während des Tempelbestandes vor sich ging (vgl. M. 5).

5) Die Beschliessung des Nasirats, M. Nasir VI, 7—9.

6) Die Bereitung des Omer-Opfers, M. Menachot X, 3—4.

7) Die Bereitung verschiedener Opferarten, M. Sebachim V; VI, 1; 4—5.

Auch die Nichterwähnung mancher erst nach der Zerstörung des Tempels getroffenen Anordnungen, wodurch viele Halachot der Mischna für die damalige Zeit ihre practische Geltung verloren, ist ein Beweis dafür, dass die erste Redaction der Mischna noch vor der Tempelzerstörung stattgefunden. So ist im M. Tr. Schebiit keine Erwähnung davon, dass R. Gamliel (de Jabne) das Verbot von תוספת שביעית aufgehoben hat (Moëd katan 3b, Tosefta Schebiit I, 1); im Gegentheil wird dises Verbot überall als in Kraft befindlich vorausgesetzt (vgl. I, 1; II, 1 [1]). Ebenso erscheint in M. Bechorot IX der Viehzehnten als noch bestehend, obwohl der Talmud das. 53a berichtet, dass dieser nach der Zerstörung des Tempels משום תקלה abgeschafft wurde. In Sukka 44a wird gesagt, dass nach der Tempelzerstörung der Lulab am Sabbat des Hüttenfestes nicht genommen wurde; die Mischna jedoch weiss nichts davon, setzt vielmehr an vielen Stellen voraus, dass man den Lulab auch am Sabbat nimmt (vgl. Auerbach, הצופה על דרכי המשנה S. 44). Allerdings sind viele Halachot in unserer Mischna enthalten, die, wie dabei ausdrücklich angegeben, erst nach der Tempelzerstörung oder gar erst zur Zeit der Hadrianischen Verfolgung (בשעת הסכנה) angeordnet worden sind, z. B. Maaser scheni V, 4, Sukka III, 12 Rosch-Haschana IV, 1, 3—4 Moëd katan III, 6, Erubin X, 1, Sabbat XIX, 1, Ketubot IX, 9, Gittin VI, 2 (vgl. T. B. 64a). Allein diese Stellen sind Zusätze aus der Zeit des Rabbi Akiba und Rabbi Meir, und der Umstand, dass dabei zu allermeist Zeitbestimmungen wie משחרב בית המקדש oder מן הסכנה ואילך hinzugefügt werden, lehrt deutlich, dass der Grundstock der

[1]) Auch im Jerusch. zu I, 1 wird vorausgesetzt, dass die betreffende Mischna vor R. Gamliel redigirt sein muss, denn dort wird die Frage aufgeworfen, warum man nach der Anordnung des R. Gamliel die Halachot von תוספת שביעית nicht aus der Mischna gestrichen habe (א״כ יעקרו אותם מן המשנה).

Mischna der Zeit vor der Tempelzerstörung angehört und dass wir es hier nur mit späteren Zusätzen zu thun haben.

III. Eine kritische Untersuchung über den Tractat Abot

soll dieses Resultat über die erste Redaction der Mischna noch fester begründen.

Der Tr. Abot beabsichtigte in erster Linie die Aufzählung der vorzüglichsten Traditionslehrer in chronologischer Reihenfolge. Die Tradition hiess, wie wir oben S. 6 gesehen haben, מסורת האבות, und אבות war wohl die gewöhnliche Bezeichnung für die Träger der Traditionslehre. Im Jerusch. Chagiga II, S. 77d werden die in Abot I aufgezählten »Paare« אבות העולם genannt. Die alten Weisen heissen אבות הראשונים in Tosefta Tebul Jom I, 10. Ebenso werden speciell Hillel und Schammai sowie deren Schüler (Jerusch. Chag. das.; M. Edujot I, 4) und R. Ismael und R. Akiba (Jerusch. Schekalim III, 47b; Rosch Haschanah I, 56d) אבות העולם genannt[1]. — Zugleich werden aber im Tr. Abot von jedem Traditionslehrer (von der Synagoga magna ab) einige Sprüche (in dem Hauptttheile des Tr.'s gewöhnlich 3) mitgetheilt.

Beim aufmerksamen Durchlesen des Traktates zeigen sich uns sofort viele Schwierigkeiten, welche eine kritische Analyse als unbedingt nöthig erscheinen lassen.

1) Es ist im ersten Abschnitt zwischen Hillel und Schammai und dem darauf (M. 16) folgenden R. Gamliel eine bedeutende Lücke. Es fehlen drei Geschlechter: Simon b. Hillel, R. Gamliel ha-Saken und R. Simon b. Gamliel ha-Saken.

2) Der Sohn des R. Gamliel heisst M. 17 auffälliger Weise blos שמעון בנו ohne den Titel »Rabbi« (vgl. תוי״ט), während er gleich darauf M. 18 nochmals als רבי שמעון בן גמליאל aufgeführt wird. — Will man der (wie sich weiter zeigen wird, irrigen) Ansicht vieler Erklärer folgen, wonach in M. 16—17 R. Gamliel ha-Saken und dessen Sohn Simon genannt seien, so ist das Fehlen jedes Titels für שמעון um so auffälliger, und es vermehren sich nur die Schwierigkeiten; denn es entstehen dann zwei Lücken: einmal zwischen Hillel und R. Gamliel I., und dann würde zwischen den beiden שמעון R. Gamliel II., der Grossvater des Mischna-Redactors, fehlen[2].

---

[1]) Auch R. Tarfon heisst אביהן של כל ישראל in Jerusch. Joma I, 38d u. Parallelst.

[2]) Diese Schwierigkeit sucht Geiger (Nachgel. Schriften IV, S. 308f.) in ebenso frivoler als leichtsinniger Art zu beseitigen. Er sagt: »Gamliel II. fehlt, und offenbar mit Absicht.« Er sucht darauf aus verschiedenen falsch gedeuteten Notizen ein Sündenregister dieses Weisen zusammenzustellen, um dann zu dem Schlusse zu gelangen, dass »Gamliel II., obgleich sonst als Halachist von seinem Enkel vielfach angeführt, als

3) Nachdem das Geschlecht der Nesiim bis auf R. Gamliel III., den Sohn des Mischnaredactors, aufgeführt worden, tritt (II, 4 b – 7) Hillel nochmals auf. Es ist unzweifelhaft, dass dies Hillel ha-Saken und nicht, wie einige wollen, ein späterer Hillel ist, (vgl. תוי"ט), denn M. II, 6 wird in Sukka 53 a und Abot de- R. Nathan c. 12 ausdrücklich dem alten Hillel zugeschrieben. (Man müsste denn II, 6 mit einigen Codices nach dem 1. Abschnitt versetzen, vgl. Meïri). Warum wurden nun die Sprüche Hillels auf zwei Stellen vertheilt.

4) Vom dritten Abschnitte an fehlt scheinbar jedwede chronologische Ordnung; auch eine sachliche Ordnung dürfte nicht zu entdecken sein.

5) Der fünfte Abschnitt hat gar keinen Zusammenhang mit den vorhergehenden. Man begreift überhaupt nicht, aus welchem Grunde dieser Abschnitt dem Tr. Abot angehängt wurde, da er bei den allermeisten Sprüchen keine Namen von Tannaïm aufzählt.

Diese auffälligen Erscheinungen überzeugen uns, dass der Mischna-Tractat Abot vielfache Umgestaltungen erfahren hat, und fordern uns auf, die ursprüngliche Anlage sowohl als auch die verschiedenen Wandlungen zu eruiren. Ein Umstand ist es, der uns diese Aufgabe erleichtert. Es hat sich nämlich ausser unserer Mischna noch eine andere Recension des Mischna-Tr.'s Abot erhalten. Die unter dem Namen Abot de- R. Nathan bekannte Aggada-Sammlung (die wir AN. nennen wollen) ist schon längst als eine Tosefta zum Mishhna-Tr. Abot erkannt worden. Sie führte auch den Namen תוספתא דמסכת אבות (vgl. Tosafot zu Baba kama 25 a v. קל וחומר und die Bem. des R. Jesaja Berlin das.). Sie enthält fortlaufende Erklärungen und Zusätze zur Mischna Abot. Allein man erkennt sofort, dass diese Tosefta nicht unsere Mischna zur Grundlage hat, sondern eine andere Recension, die wahrscheinlich von R. Nathan redigirt war [1]). Diese andere Recension von Abot (wir wollen sie die Mischna Abot des R. Nathan nennen) ist aus AN., wenn auch nicht in allen Einzelnheiten, so doch wenigstens in ihren wesentlichen Bestandtheilen, leicht herauszufinden, weil der Text derselben in den Erklärungen des AN. zumeist ganz oder theilweise angeführt ist. Die Mischna Abot des R. Nathan bestand hiernach aus folgenden Theilen:

Muster in sittlichen Lebensregeln nicht gern genannt wird.« — Also Rabbi hätte es absichtlich vermieden, einen Sittenspruch von seinem Grossvater anzuführen, während er einen solchen von Elischa b. Abuja nicht verschmäht (IV, 20)!! Diese Annahme Geigers ist wahrlich nicht besser als die von ihm in der jüd. Zeitschr. 1868 S. 32 ausgesprochene, die er in dem Nachlasse mit Recht selbst ignorirt.

[1]) Im Midrasch zu Kohelet 5, 8 werden תוספת של בית רבי und תוספת של ר' נתן erwähnt. Es gab demnach vielleicht zur ganzen Mischna auch eine Tosefta nach der Mischna-Redaction des R. Nathan. Die uns erhaltene Tosefta hat wahrscheinlich überall die Mischna des Rabbi zur Grundlage, stammt aus dessen Schule und dürfte wohl mit den תוספת של בית רבי des Midrasch identisch sein.

1) Die ältesten Väter der Tradition bis nach Hillel und Schammai (vgl. AN. I—XIII), gleichlautend[1]) mit unserer Mischna I, 1—15; nur war noch bei Hillel dessen Spruch aus II, 6 und noch ein anderer Spruch (aus einer Baraïta Sukka 53a) hinzugefügt).

2) Unmittelbar nach Hillel und Schammai folgte: ר׳ יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי וכו׳, gleichwie unsere M. II, 8—14, R. Jochanan b. Sakkai und fünf seiner vorzüglichsten Schüler (vgl. AN. XIV—XVIII).

3) Darauf wurden mehrere alte Tannaïm bis zur Zeit R. Akiba's aufgezählt: עקביה בן מהללאל, ר׳ חנינא סגן הכהנים, ר׳ דוסא בן הרכינס, ר׳ חנינא בן דוסא, ר׳ אלעזר בן עזריה, רבן גמליאל ושמעון בנו, בן זומא, ר׳ אליעזר בן יעקב, אלישע בן אבויה, בן עזאי, ר׳ עקיבא, ר׳ אלעזר המודעי, (vgl. AN. XIX—XXVI). Die Namen finden sich sämmtlich auch in unserer Mischna, aber in ganz anderer Ordnung, zum Theil auch mit andern Sprüchen verbunden, als in der M. des R. Nathan.

4) Hierauf folgten zumeist spätere Tannaïm, auch einige ältere ohne erkennbare Ordnung mit Sprüchen, die nur zum geringen Theil in unserer Mischna vorkommen (vgl. AN. XXVII—XXXI).

5) Den Schluss bildete eine Zusammenstellung von verschiedenen Dingen, die in gleicher Anzahl existiren. Die Sprüche mit der Zehnzahl, welche diesen Theil eröffnen, waren wohl ursprünglich zumeist vertreten, (vgl. AN. XXXI—Ende). In diesem Theile waren die Sätze aus unserer M. V, 1—5; 7—10; 13—18 in fast gleichem Wortlaute vorhanden. Besonders ist hervorzuheben, dass die Sätze mit der Zehn- und Siebenzahl in gleicher Ordnung in beiden Recensionen vorkommen.

Man ist nun berechtigt anzunehmen, dass diejenigen Complexe von Lehrsätzen, welche in beiden Recensionen in gleicher Form und Anordnung erscheinen, als die ältere, beiden Recensionen zur Grundlage dienende, Mischna des Tr.'s Abot zu betrachten sei. Dieser alte Tr. Abot hatte demnach nur drei Abschnitte und zwar:

1) Die Väter bis Hillel und Schammai (I, 1—15)
2) R. Jochanan b. Sakkai und dessen Schüler (II, 8—14)
3) Sprüche nach der 10- 7- und vielleicht auch 4-Zahl (V, 1—5; 7—10 und noch einige Sätze aus diesem Abschn.)

Diese drei Abschnitte der ältern Redaction sind in beiden späteren Recensionen ziemlich intakt geblieben. Sie bilden den Kern, an welchen die späteren Redactoren verschiedene Zusätze und Einschiebsel anschliessen. Da in dem alten Tr. Abot bereits die Weisen des zweiten Tannaïmgeschlechts, R. Elieser und R. Josua, als Väter der Tradition erscheinen, so fällt dessen Redaction in das dritte Geschlecht, das Zeitalter des R. Akiba und wahrscheinlich war R. Akiba selbst der Redactor.

---

[1]) Unbedeutende Varianten, die sich auch zwischen verschiedenen Handschriften ein und desselben Werkes vorfinden, sind natürlich hier nicht berücksichtigt.

Die Anlage dieses Abot des R. Akiba (es sei uns gestattet diesen Namen zu gebrauchen) ist klar und durchsichtig. **Zehn** Geschlechter der Väter der Tradition waren zu dieser Zeit seit den Männern der grossen Synagoge und dem Schlusse der Propheten dahingegangen. So rechnete wenigstens die Chronologie jener Zeit. R. Elieser b. Asaria, der Zeitgenosse von R. Elieser und R. Josua, gilt als עשירי לעזרא, als ein Nachkomme Esra's im zehnten Gliede, (Berachot 27 b). Diese 10 Generationen sind: 1) Die Synagoga magna. 2) Simon der Gerechte. 3) Antigonos aus Socho[1]. 4—8) Die fünf Suggot. 9) R. Jochanan b. Sakkai. 10) Die Schüler desselben, die zugleich die Lehrer des R. Akiba waren.

Es war ein bedeutsamer Zeitabschnitt zwischen dem Aufhören der Prophetie, dem Abschlusse der תורה שבכתב, und der Zeit des R. Akiba, der durch seine enorme Geistesgrösse dazu berufen war, in gewisser Beziehung die תורה שבעל פה zum Abschluss zu bringen. Zehn Generationen waren während dieser Zeit als Träger der Tradition aufgetreten. Die Häupter derselben werden der Reihe nach vorgeführt, mit ihren Kernsprüchen, deren letzter: ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך (II, 14) bedeutsam darauf hinweist, dass diese Heroën nicht vergebens gearbeitet und gekämpft. An diese Aufzählung knüpfte R. Akiba einige Betrachtungen über die Zehnzahl: Mit 10 Aussprüchen ist die Welt erschaffen worden, 10 Generationen waren von Adam bis Noah, 10 Generationen von Noah bis Abraham, 10 Prüfungen hat Abraham bestanden, 10 Wunder hat Gott den Israeliten in Aegypten gethan, 10 Mal hat Israel Gott in der Wüste versucht u. s. w. Vielleicht mochten daran, dass nunmehr seit dem Baue des zweiten Tempels 10 Generationen verstrichen sind, Hoffnungen auf eine baldige vollständige Erlösung geknüpft worden sein, denn der קץ hängt nach R. Akiba in Edujot II, 9 mit dem מספר הדורות zusammen; jetzt mochte vielleicht die Zeit gekommen sein שישלם לך שכר פעולתך (vgl. Jer. 31, 15). Diese Hoffnungen haben sich leider nicht erfüllt und wurden deshalb der Nachwelt nicht mitgetheilt. Aber die Betrachtungen: בעשרה מאמרות וכו׳ blieben mit den 10 Generationen der Traditionsväter verbunden und bildeten zusammen den Mischna-Traktat Abot, der von R. Akiba seinen Schülern tradirt wurde.

Dieses Abot des R. Akiba wurde später vielfach durch Zusätze vermehrt. Innerhalb der Theile sind zwar die Zusätze und Interpolationen so geringe, dass sie die ursprüngliche Anlage kaum alteriren. In I, 4 ist

[1] Zwischen Antigonos und Jose b. Joëser weist allerdings die Chronologie eine grosse Lücke auf, und wir haben im Magazin 1881 S. 125 f. darauf hingewiesen, dass die Worte קבלו מהם in Abot I, 4 dafür sprechen, dass ursprünglich vor Jose b. Joëser noch ein »Paar« genannt war, das man später eliminirt hat. Sollte im Abot des R. Akiba dieses Paar noch gestanden haben, so beginnen entweder die 10 Generationen erst mit Simon dem Gerechten, oder letzterer wird noch zur Generation der Synagoga magna gerechnet.

באשתו bis נהינם bereits als Interpolation erkannt worden (vgl. Cahn, Pirke Abot S. 29). In II, 8 ist אבא שאול bis כלם eingeschoben, womit die von R. Akiba abweichende Tradition des Abba Schaul angezeigt wird (vgl. Lewy, Mischna des Abba Saul, S. 31).

In II, 10 heisst es am Eingang: הם אמרו שלשה דברים, und dennoch werden unmittelbar darauf im Namen des R. Elieser fünf Sprüche mitgetheilt. Aus AN. c. XV lernen wir aber, dass ursprünglich in der M. des R. Akiba nur 3 Sprüche des R. Elieser aufgenommen waren, und zwar die drei ersten: יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך, ואל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך. Doch R. Juda, der, wie bereits oben (S. 15) mitgetheilt, durch seinen Vater authentische Traditionen von R. Ellieser hörte, hatte in seiner Mischna nur den letzten dieser drei Sprüche und noch zwei andere, so dass nach R. Juda die drei Sprüche des R. Elieser lauten: שוב יום אחד לפני מיתתך והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה . . . . . וכו׳ In unserer Mischna sind beide Versionen über die Sprüche R. Eliesers nebeneinander gestellt, die zusammen 5 Sprüche ergeben (vgl. auch Meïri).

In II, 14 sind auch bei R. Elasar b. Arach 4 Sprüche anstatt 3 mitgetheilt. In AN. c. XVII stehen im Namen desselben 6 Sprüche. Da nun nach dem unzweifelhaft authentischen הם אמרו שלשה דברים (II, 10) nur drei Sprüche ursprünglich sind, so mögen auch hier zwei Versionen existirt haben, die in AN. vollständig mitgetheilt, in unserer M. aber in 4 Sprüchen zusammengezogen wurden (vgl. Magazin 1881, S. 123f[1]).

Umfangreicher jedoch sind die Zusätze, welche von den späteren Redactoren am Schlusse jedes Abschnittes dem Abot des R. Akiba beigefügt wurden. Die Zusätze im dritten Theile sind nicht leicht zu erkennen. Am Schlusse der Zehnzahl-Sprüche ist wahrscheinlich V, 6 erst später angehängt. Es fehlt in AN. und ist in Pesachim 54a als Baraïta in veränderter Version mitgetheilt. Ebenso ist V, 21 bis Ende sicher ein sehr später Zusatz (vgl. תוי״ט zu V, 21). Vom übrigen dritten Theile lässt sich nicht mit Genauigkeit bestimmen, was der M. des R. Akiba angehört und was erst später angesetzt wurde. Desto wichtiger sind für uns die Zusätze zwischen dem ersten und zweiten Theile von Abot des R. Akiba und die zwischen dem zweiten und dritten Theile.

Betrachten wir zuerst die letztern. Da, wie bemerkt, בעשרה מאמרות וכו׳ (V, 1) nur nach den 5 Schülern des R. Jochanan b. Sakkai (hinter II, 14) eine passende Stelle findet, so ist alles Dazwischenliegende späterer Zusatz. Man könnte allerdings behaupten, dass bereits R. Akiba die ältern Tannaïm: ר׳ טרפון (II, 15), עקביא בן מהללאל (III, 1), ר׳ חנינא סגן הכהנים (III, 2), ר׳ נחוניה בן הקנה (III, 5), ר׳ דוסא בן הרכינס (III, 10) u. A. in seiner Mischna hinter der

[1]) Dass zwei Versionen in der Mischna ohne Bemerkung nebeneinander stehen kommt selbst in der Halacha vor, vgl. Pesachim 37b; 84a; Baba mez. 41a.

zehnten Generation genannt habe; allein dies ist aus folgenden Gründen höchst unwahrscheinlich. Vorerst gehören die erwähnten Tannaïm nicht sämmtlich der zehnten Generation an, Akabja b. Mah. z. B. blühte lange vor der Tempelzerstörung, als noch das Sanhedrin in der Lischkat ha-Gasit sass (Sanhedrin 88a); es hätte demnach Akabja noch vor R. Jochanan ben Sakkai stehen sollen. Sodann kommen einige dieser Tannaïm in der M. des R. Nathan entweder gar nicht vor (wie ר׳ נחוניה בן הקנה, ר׳ חנינא בן תרדיון, ר׳ טרפון) oder der vom Tanna mitgetheilte Spruch ist dort ganz verschieden von dem unserer Mischna (wie bei ר׳ חנינא סגן הכהנים). Wir glauben aber mit Recht voraussetzen zu dürfen, dass die alte M. des R. Akiba in sämmtlichen späteren Redactionen im Grossen und Ganzen unversehrt geblieben ist. Endlich ist zu beachten, dass selbst in unserer Mischna keineswegs eine vollständige Liste der bekannten und berühmten Tannaïm, die vor R. Akiba gelebt haben, zu finden ist. Es fehlen Männer wie ר׳ גמליאל הזקן und נחום איש גמזו, der Lehrer R. Akiba's. Diese Unvollständigkeit beweist eben, dass wir hier nur spätere Zusätze vor uns haben, indem R. Akiba sich darauf beschränkte, die Häupter der 10. Generationen aufzuzählen und in der 10. Generation nur 5 der vorzüglichsten Schüler des R. Jochanan ben Sakkai nannte, die der Lehrer selbst als solche gepriesen.

Hinsichtlich der Zusätze zwischen dem 2. und 3. Theile haben wir oben (S. 28) bemerkt, dass sie in der Mischna des R. Nathan aus zwei Theilen bestanden: 1) Die ältern Tannaïm bis R. Akiba incl., 2) die spätern Tannaïm. Diese Theilung wäre überflüssig, könnte man sämmtliche Zusätze einer einzigen und zwar der letzten Redaction zuschreiben. Allein wir haben einen guten Grund anzunehmen, dass die Zusätze nicht aus einer Zeit herrühren.

Die Sprüche von רבן גמליאל und שמעון בנו (I, 16—17) standen nämlich in der M. des R. Nathan, unter diesen Zusätzen zwischen ר׳ חנינא בן דוסא und בן זומא (vgl. AN. c. XXII). Diese Stelle zeigt entschieden, dass hier R. Gamliel II. und dessen Sohn Simon gemeint sind, wofür auch das Fehlen des Epithetons הזקן (vgl. M. Gittin IV, 2f.) spricht. Es wäre ausserdem nicht zu erklären, wie R. Gamliel II., der Grossvater des Rabbi, dessen Halacha's so oft in der M. angeführt sind, in Abot nicht erwähnt ist.[1] Simon b. Gamliel II. wird also in diesen Zusätzen ohne Titel »Rabbi« genannt, was sonst in der ganzen M. nicht vorkommt. Der Grund davon ist, wie bereits תוי״ט richtig angegeben, weil der angeführte Spruch aus seiner Jugendzeit herrührt, wo er noch nicht die Ordination (סמיכה) hatte. Wie wir aber oben bei Ben Sakkai (S. 23) gesehen haben, ist zugleich

---

[1]) Dass R. Gamliel I. fehlt, kann nicht auffallen; denn dessen Sittensprüche waren zur Zeit des R. Meïr, wo die Zusätze zu den 10 Generationen gemacht wurden, bereits vergessen.

damit bewiesen, dass die betreffenden Zusätze spätestens von den Collegen des R. Simon b. G. also dem 4. Tannaïmgeschlechte gemacht worden sind. Da nun aber viele Zusätze Namen von Tannaïm aus dem 5. Geschlechte an der Spitze haben, so müssen die Zusätze mindestens zwei verschiedenen Zeiten zugewiesen werden. Um bestimmt zu sprechen, nennen wir den Traktat mit den ältern Zusätzen, da diese wahrscheinlich schon in der M. des R. Meïr standen: Abot des R. Meïr. Dieses wurde von R. Jehuda ha-Nasi noch durch Hinzufügung der Tannaïm des 4. Geschlechts und einiger seiner eigenen Zeitgenossen erweitert; ausserdem hat Rabbi noch eine Versetzung vorgenommen, von der weiter unten die Rede sein wird.

Aber auch nach der Schlussredaction des Rabbi wurden, wie bekannt, zur Mischna noch manche Zusätze hinzugefügt. Diese wurden wahrscheinlich zur Amoräerzeit gar nicht zur Mischna gerechnet, sondern als Tosefta betrachtet, (vgl. z. B. Pesachim IV, 9). Solche Tosefta's sind besonders in Abot vielfach hinzugekommen. Diese müssen erst genau bezeichnet werden, ehe wir die Composition der eigentlichen Mischna uns klar machen. Nach Schluss der Mischna-Redaction sind noch folgende Stücke hinzugekommen:

1) II, 1—3 und 4 bis הלל excl. (Ueber II, 1 vgl. Tamid 28 a).

2) III, 3 ist eine Tosefta zu II, 2; denn in der Mischna kommt ר׳ שמעון erst IV, 13 vor, und zwar an richtiger Stelle neben seinen Collegen. In III, 7 ist ר׳ יעקב anstatt ר׳ שמעון zu lesen (vgl. תוי״ט); so haben auch das Münchener Msc. (vgl. נוה שלום) und alle Siddurim [1])

3) III, 8 ist eine Tosefta zu III, 7 b. Dass dies nicht zur Mischna gehört, beweist Menachot 99 b; R. Dostaï b. Jannai ist wahrscheinlich ein Amora und Zeitgenosse des R. Jochanan.

4) IV, 5 von ר׳ צדוק bis Ende ist wahrscheinlich eine Tosefta zum vorhergehenden Satze, der durch einen Spruch des R. Zadok und des Hillel bekräftigt und erläutert werden sollte (vgl. Nedarim 62 a). Der Verf. dieses Zusatzes differirt in der Erklärung des Hillel'schen Spruchs mit der Deutung in AN. c. XII (über die zu vgl. Goitein im Magazin 1874 S. 66).

5) In IV, 15 muss der Ausspruch des R. Jannai, da dieser schon zu den Amoräern gehört und sonst in der Mischna nicht vorkommt, (wohl aber in der Tosefta Sanhedrin II, 5) als Tosefta betrachtet werden. R. Jannai will vielleicht den unmittelbar vorhergehenden Satz: „ואל בינתך אל תשען" dadurch begründen, dass die menschliche בינה unzulänglich ist, da wir ja trotz der von vielen Weisen angestellten Forschungen nicht begreifen, warum es den Bösen gut und den Gerechten schlecht geht. — Möglicherweise ist auch der folgende Satz von ר׳ מתיא בן חרש [2]) ein Zusatz zu IV, 14.

---

[1]) Dieser R. Jacob ist der Vater des R. Elieser b. J. II. (vgl. auch תוי״ט), gehört also dem 3. Tannaïm-Geschlechte an, und ist nicht zu verwechseln mit R. Jacob, dem Zeitgenossen Rabbi's in IV, 16.

[2]) Nach AN. c. XXIX geht R. Mathia b. Cheresch zu einem Sohne des R. Elasar

Wenigstens ist dies nach der Version in AN. c. XXIX (שב במקום הברים והוי זנב לאריות ואל תהי וכו׳) eine passende Erläuterung dazu.

6) IV, 19 steht in einem Msc. (vgl. Bährs Siddur) beim Anhang hinter V, 20, ist aber später an diese Stelle zur Erläuterung des Schlusses von IV, 18 gesetzt worden.

7) In IV, 20 ist die Controverse zwischen רבי und ר׳ יוסי בר יהודה selbstverständlich ein Zusatz aus der Zeit nach Rabbi. Die Stellung an diesem Orte ist leicht erklärlich.

Die Toseftas zum 5. Perek lassen sich nicht genau bestimmen (vgl. oben S. 30); dies ist auch kaum von Belang. Kleinere unwesentliche Zusätze, wie z. B. שנאמר bis בשעריכם am Ende des ersten Abschnitts, bleiben hier unberücksichtigt.

Nach Ausscheidung aller dieser Tosefta-Sätze wird man auch das Abot des R. Meïr von den Zusätzen des Rabbi wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit unterscheiden können. R. Meïr hatte noch zum Abot des R. Akiba viele Tannaïm bis auf seine Zeit hinzugefügt, darunter auch einige seiner ältern Zeitgenossen. R. Meïrs Zusätze sind sonach in unserer Mischna ohne Unterbrechung (von den Toseftas abgesehen) enthalten, sie sind II, 15; III, 2; 4—7; 9—18; IV, 1—5[1]). Dabei stand noch, wie oben (S. 31) aus AN. nachgewiesen, I, 16—17, und ausserdem noch Elischa b. Abuja (IV, 20). Ob letzterer schon im Abot des R. Meïr die letzte Stelle eingenommen hat, ist nicht gewiss. In AN. ist dies nicht der Fall. Auch stehen dort (c. XXIV) viele Sprüche von Elischa b. Abuja[2]); doch ist nicht zu ersehen, was davon der Mischna und was der Tosefta angehört.

Zur Mischna des R. Meïr hat Rabbi im 2. Theile blos IV, 6—14, 16—18; 21—22 hinzugefügt. R. Meïrs Ordnung ist dabei nicht unterbrochen worden; nur Elischa b. Abuja ist aus bekannten Gründen nahe an die letzte Stelle gesetzt worden[3]). Hinter demselben stehen nur noch als Schluss des Abschnittes und des zweiten Theiles von Abot zwei Sprüche von ר׳ אלעזר הקפר, deren erster vielleicht mit Bezug auf Elischa b. Abuja gesagt worden ist (vgl. Chagiga 15a und Tosafot das. v. שובו).

Ausserdem hat Rabbi noch eine Aenderung vorgenommen, die für unsere Untersuchung besonderes Interesse hat. Er hat die zwei Sätze von רבן גמליאל und שמעון בנו aus ihrer ursprünglichen Stelle im Abot des R. Meïr

---

hakappar nach Laodicäa; daselbst c. I. sagt derselbe zu R. Nathan: רבי וכו׳. Es muss also auch am Ende des 5. Tannaïm-Geschlechtes einen ר׳ מתיא בן חרש gegeben haben.

1) Die Stellung von II, 15—16 vor III, 1 erklärt sich durch die Aehnlichkeit mit II, 14.

2) In AN. ist auch der Spruch des Akabja (III, 1) modificirt, nach der Relation des בן עזאי in דרך ארץ רבה c. III.

3) Nah dem Zeugniss des R. Simon Duran in seinem Abot-Commentare מגן אבות ist im Gebetbuche der Ausspruch des Elischa b. Abuja sammt der folgenden Mischna (der dazu gehörigen Tosefta) ganz eliminirt worden.

(vgl. AN. c. 22) an den Schluss des ersten Abschnittes (I, 16—17) gesetzt, um seinen Grossvater' und Vater, als die Nachkommen Hillel's, an Hillel und Schammai anzureihen. Dabei ist die alte Mischna in ihrem Wortlaute unverändert geblieben. Dazu fügte Rabbi noch einen Spruch, den er selbst von seinem Vater gehört, und nennt ihn dabei mit den Titel »Rabban« (I, 18). Dieser Satz fehlt in AN.; ist aber sicher ein Theil der Mischna des »Rabbi« und nicht spätere Tosefta, wie aus Jeruschalmi Taanit IV, 68a zu erweisen ist. — Nachdem aber durch diese Einfügungen zwischen dem leszten Paare und R. Jochanan b. Sakkai eine längere Unterbrechung eingetreten war, musste in II, 4 nochmals mit Hillel begonnen werden, um R. Jochanan b. S. unmittelbar auf seinen Lehrer folgen zu lassen. Es wurden deshalb die vielen Sprüche Hillel's, die bereits im Abot des R. Meïr standen, in zwei Theile getheilt, um an einen Theil im 1. Abschnitte R. Gamliel, und an den andern im 2. Abschn. R. Jochanan b. S. anzureihen.

Wenn Rabbi in dieser Weise im Abot d. R. Akiba den ersten Abschnitt vom zweiten getrennt hat, so wurde er dabei noch von einem andern Grunde geleitet. Rabbi wusste, dass die beiden Abschnitte heterogene Theile sind, zwischen denen eine Scheidung angemessen ist. Betrachtet man nämlich das Abot des R. Akiba genauer, so bemerkt man, dass R. Akiba diese Sammlung nicht begonnen, sondern vielmehr den ersten Abschnitt, die Reihe der Schulhäupter bis nach Hillel und Schammai mit ihren Sprüchen, bereits aus älterer Zeit vorliegen hatte[1]) und nur durch Hinzufügung des zweiten und dritten Abschnittes erweiterte.

Schon die vielen Sprüche, die sowohl in unserer M. als in der des R. Nathan von Hillel mitgetheilt werden, belehren uns, das ursprünglich Hillel den Schluss einer Reihe bildete. Ausser den Sprüchen I, 12—14, II, 4b—7 stehen noch in AN. c. XII im Namen Hillel's die Sprüche von בן בג בג und בן הא הא V, 22—23 (vgl. darüber Goitein im Magazin 1874 S. 28) und der Spruch Hillel's aus Sukka 53b. Es geht daraus mit Sicherheit hervor, dass schon in den alten Mischnasammlungen vor Rabbi viele Hillel'sche Sprüche enthalten waren. Da nun in erster Linie in Abot die Aufzählung der Namen der Traditionslehrer beabsichtigt ist und im Abot des R. Akiba von jedem Lehrer nur 3 Sprüche mitgetheilt werden, so ist die grosse Anzahl derselben bei Hillel eine auffällige Erscheinung, die einer Erklärung bedarf. Nehmen wir an, dass bereits vor R. Akiba eine alte Mischna die Namen der Schulhäupter bis Schammai und Hillel aufzählte, so ist es wahrscheinlich, dass diese Reihe mit Hillel abschloss. Auch sonst ist zumeist Schammai vor Hillel[2]) und Bet-Schammai vor Bet-

[1]) Dies bildete wohl keinen besondern Tractat, sondern war einem andern Tractate, etwa Sanhedrin, angehängt.

[2]) Die Umstellung ist wohl erst von den spätern Tannaïm vorgenommen worden, um nach Chagiga II, 2 den Nasi voranzustellen.

Hillel genannt (vgl. Erubin 13 b und Edujot I, 1—2.) An diesen Schluss wurden nach und nach noch andere Sprüche Hillels, die von dessen unmittelbaren oder mittelbaren Schülern tradirt wurden, angereiht; So die Sprüche von בן בג בג und בן הא הא (den Schülern Hillel's, vgl. Chagiga 9 b) und der Spruch aus Sukka 53 a, der in Mechilta zu Exod. 20, 24 von R. Elieser b. Jacob I. tradirt wird. Diese Zusätze blieben in der einen oder andern Sammlung auch später stehen, obgleich die Traditionskette nicht mehr bei Hillel endete.

Die Mischnajot II, 8—14 (רבי יוחנן בן זכאי וכו׳) machen ausserdem weniger den Eindruck einer Fortsetzung der Aufzählung von I, 1—15 als den einer Nachbildung, welche die Form der ersten Mischna beibehielt, dabei aber doch eine auffallende Verschiedenheit zeigt. Das הם אמרו שלשה דברים in II, 10 ist entsprechend dem הם אמרו שלשה דברים in I, 1. R. Akiba beschränkte sich darauf, von jedem seiner Lehrer drei Sprüche mitzutheilen, weil die erste Mischna ebenfalls von jedem Schulhaupte drei Sprüche mitgetheilt[1]). Das הם אמרו שלשה דברים von I, 1 gilt eigentlich auch von allen folgenden Weisen, und es erschiene auffällig, dass gerade vor den Schülern des R. Jochanan b. Sakkai dieser Satz wiederholt ist, wenn wir nicht hierin die Absicht erblickten, die Zusatz-Sammlung der ersten zu conformiren. Eine Verschiedenheit zeigt sich uns aber bei R. Jochanan b. Sakkai selbst (II, 8). Von ihm wird nur **ein** Spruch mitgetheilt, der allerdings ein aus 3 Gliedern bestehendes Satzgefüge ist. Zur Compensation werden dafür noch zwei Entscheidungen dieses Weisen angeführt, wo er die Ansicht seines Schülers Elieser b. Arach für die richtigste erklärt. Im Grunde genommen hören wir so auch von R. Jochanan b. S. drei Lehren, nur in anderer Form als bei den übrigen Weisen.

Ueberhaupt geht die Aufzählung im zweiten Abschnitte von einem andern Gesichtspunkte aus als im ersten. Hier werden die Häupter des Sanhedrin aufgezählt. R. Meïr und seine Collegen wenigstens nehmen mit Entschiedenheit an, dass die »Paare« נשיאים und אבות ב״ד waren (Chag. 16 b), und wir glauben, an anderer Stelle (der oberste Gerichtshof, S. 26 ff. und Magazin 1878 S. 94 ff.) nachgewiesen zu haben, dass diese Ansicht historisch begründet sei. Hiernach aber ist zwischen Hillel und R. Jochanan b. Sakkai eine Lücke; denn R. Jochanan ist nicht der unmittelbare Nachfolger Hillels im Nasiat, es fungirten vielmehr noch drei andere Nesiim zwischen beiden (Sabbat 15 a). Wenn nun auch weniger bedeutende Häupter des Sanhedrin, deren Amtsdauer nur kurz war, wie die בני בתירא, mit Stillschweigen übergangen werden, so ist dies bei einem R. Gamliel ha-Saken,

[1]) Eine Ausnahme macht blos שמעון בן שטח I, 9. Abtalion (I, 11) hat **eine** Lehre mit dreifacher Begründung. Vielleicht gehört diese Lehre (חכמים הזהרו בדבריכם) seinem Lehrer Simon b. Schetach an, bei dem sie in dem Satze והוה זהיר בדבריך mit enthalten sein mag. Dann hätte auch Simon b. Schetach drei Sprüche.

dessen Nasiat auch von langer Dauer war, kaum zu begreifen. Noch auffallender ist es, dass nach R. Jochanan b. Sakkai nicht dessen Nachfolger im Nasiat, R. Gamliel II., sondern fünf Schüler des R. Jochanan als Träger der Traditionslehre und Repräsentanten der zehnten Generation der Weisen in der Mischna des R. Akiba erscheinen. Alles erklärt sich aber durch die Annahme, dass die Synedralhäupter bis nach Hillel in der alten Mischna der Reihe nach aufgezählt waren. R. Akiba dagegen, der blos zwei Generationen zur alten Mischna hinzufügte bezeichnete nicht die unmittelbar auf Hillel folgenden Synedralhäupter, sondern den Schüler Hillel's, der in vorzüglichstem Masse die Lehre von der frühern Generation empfing und der folgenden übermittelte, als den מקבל תורה מהלל ומשמאי, und ebenso zählte er als die Vertreter der zehnten Generation die fünf vorzüglichsten Schüler dieses Weisen.

Nach dieser Annahme erklärt sich noch eine andere auffälige Erscheinung. Hillel und Schammai sind das letzte »Paar«, das wir kennen. Man nahm nun an, dass nachher bis R. Gamliel II. kein אב בית דין gewählt wurde; es stand damals der Nasi allein an der Spitze des Sanhedrin. Die nichtssagenden Gründe [1]), durch welche man dies erklären wollte, sind nicht geeignet, diese Annahme zu empfehlen. Noch misstrauischer wird man dagegen, wenn man bedenkt, dass wir auch über die נשיאים nach Hillel blos eine einzige Notiz in einer Baraïta (Sabbat 15a) besitzen. Hätte nun zufällig diese Raraïta sich nicht erhalten, so würde man daraus, dass in Abot Hillel der letzte Nasi ist, auch geschlossen haben, man habe von Hillel bis zur Zerstörung des Tempels auch keinen Nasi eingesetzt. Ausserdem berichtet die Mischna in Edujot (V, 6), dass man Akabja b. Mahalalel zum Ab-Bet-Din wählen wollte, und dies geschah, aller Wahrscheinlichkeit nach, erst nach dem Tode Schammai's. Auch in dem zur alten Mischna gehörigen סדר תעניות (vgl. oben S. 25) werden Nasi und Ab-Bet-Din erwähnt. (Taanit II, 1). — Das Richtige ist daher, dass wohl nach Hillel und Schammai ebenfalls zwei Männer an der Spitze des Sanhedrin standen; den Redactoren der ersten Mischna jedoch, den Schülern Hillel's und Schammai's, waren diese beiden Männer die letzten »Väter« der Tradition; die spätern Fortsetzungen von Abot hoben aber, wie bemerkt, nicht besonders die Duumviren hervor, welche an der Spitze des Sanhedrin standen. So erscheinen in Abot Hillel und Schammai als das letzte »Paar« (זוג), wiewohl auch noch später נשיאים und אבות ב״ד fungirten.

Mit Recht hat daher R. Juda ha-Nasi auch einige Zusätze an den Schluss des ersten Abschnitts gesetzt, weil er wusste, dass hier die alte Mischna aufhört und in Folgendem die Mischna des R. Akiba beginnt. Wie R. Akiba hat auch Rabbi zu den 8 Generationen der alten Mischna

[1]) Vgl. z. B. Frankel, Monatsschr. 1851 S. 346 und Hodeg. zur Mischna S. 15.

zwei Generationen hinzugefügt, (die aber bereits in der Mischna des R. Meïr an anderer Stelle standen), so dass schon im ersten Abschnitte seiner Mischna 10 Generationen der »Väter« enthalten sind. — Wir glauben nun in der Composition des Tr.'s Abot unsere Annahme, dass die erste Mischna-Sammlung von den Schülern Hillel's und Schammai's vorgenommen wurde, bestätigt zu finden.

IV. Die „erste Mischna" und die Controversen späterer Tannaïm.

Frankel im Darke ha-Mischna S. 210 ist der Ansicht, dass der Ausdruck משנה ראשונה nicht gerade die vor R. Akiba gelehrte Mischna, sondern jede relativ ältere Halacha bezeichnen kann, welche durch einen spätern Gerichtshof (ב"ד) oder Tanna (משנה אחרונה) modificirt wurde. Er bringt hiefür zwei Beweisstellen: Mischna Ketubot V, 3, wo in der als משנה ראשונה bezeichneten Halacha R. Tarfon und R. Akiba, und Tosefta Para IV, 1, wo R. Simon und R. Jose in der »ersten Mischna« genannt sind. Beide Stellen beweisen aber nichts. Ein Blick auf die Mischna Ketubot V, 3 überzeugt uns, dass die Worte: זו משנה ראשונה sich nicht auf die Lehren des R. Tarfon und R. Akiba beziehen, die ja selbst nur das ואוכלות בתרומה der alten Mischna näher bestimmen; vielmehr hat jene Bemerkung zunächst nur den Passus הגיע זמן bis ואוכלות בתרומה in V, 3 als משנה ראשונה bezeichnet. Im Jerusch. das. heisst die betreffende Halacha משנה אמצעית mit Rücksicht auf eine noch ältere Mischna, welche den Standpunkt des Thoragesetzes (דבר תורה) einnahm (vgl. Babli Ketubot 57 b). Ein ähnliches Bewandtniss hat es mit Tosefta Para IV, 1; nur differiren dort die spätern Tannaïm nicht in der Erklärung der alten Mischna, sondern jeder hat den Wortlaut derselben in anderer Version überkommen, oder (es sei uns diese Ausdrucksweise auch bei mündlichen Ueberlieferungen gestattet) es hatte jeder Tanna eine andere LA. in der alten Mischna: R. Jose las „מן הסדר השלישי", nach R. Simon muss es da heissen „מן הסדר השני", oder, wie R. Simon b. Jehuda im Namen R. Simon's tradirt, war dort eine Controverse zwischen der Schule Schammai's und der Schule Hillel's, wobei die von R. Jose mitgetheilte Version der Schule Schammai's angehört, nach der Ansicht der Schule Hillel's dagegen „מן הסדר השני" gelesen werden muss. Mit Unrecht sagt daher Frankel: הרי שאמרו משנה ראשונה על הלכות הלכות של ר' שמעון ור' יוסי; es kann hier ebensowenig von ר' יוסי ור' שמעון die Rede sein, wie wir einen talmudischen Satz Raschi und Alfasi zuschreiben dürfen, wenn diese über eine LA. in demselben differiren.

Indessen das muss zugegeben werden, dass der Ausdruck משנה ראשונה stets nur eine einzelne alte Lehre bezeichnet und dem Ausdrucke בראשונה

היו אומרים adäquat ist. Dies lässt sich aus Talmudstellen beweisen, welche anstatt der Wendungen חזרו לומר — בראשונה היו die Ausdrücke משנה ראשונה und משנה אחרונה gebrauchen, vgl. z. B. Aboda sara 55 b; Ketubot 64 a; Jeruschalmi Jebamot XII, 13 a, Ketubot V, 30 b u. a. Dies kommt daher, weil der Ausdruck משנה überhaupt in den ältern Quellen zumeist nur in der Bedeutung »Lehre« (eine traditionelle Lehre) vorkommt und nur selten eine **Sammlung** von traditionellen Lehren so genannt wird. Dennoch aber ist anzunehmen, dass sämmtliche als משנה ראשונה bezeichnete (oder mit בראשונה היו eingeleitete) Lehren auch der alten Mischna-Sammlung angehören, indem, sofern die Zeit sich bestimmen lässt, selbst die משנה אחרונה, welche die alte Lehre modificirt, niemals jünger als die Mischna des R. Akiba, oft aber viel älter ist (vgl. z. B. Nidda X, 6). Die Namen der Tannaïm können also durchaus nicht über das Alter einer Mischna entscheiden, indem oft in einer alten Mischna gewissermassen Glossen jüngerer Gesetzeslehrer erscheinen, die theils eine Erklärung theils eine Bestimmung des Wortlauts der alten Mischna zum Gegenstande haben. Wir wollen dies durch fernere Beispiele begründen (vgl. auch oben S. 19).

Mischna Kilajim I, 1 – 6 zählt einerseits verschiedene Species auf, die als einer Gattung angehörend, nicht unter das Verbot von Lev. 19, 19 fallen, andererseits wieder Pflanzen und Thiere, die wohl einander ähnlich sind, dennoch aber verschiedenen Gattungen angehören und bei denen das erwähnte Verbot Anwendung findet. In diesem Stücke begegnen wir der Bemerkung: הוסיף ר' עקיבא: השום והשומנית הבצל והבצלצול והתורמוס והפלסלוס אינן כלאים זה בזה. Es hat hier R. Akiba zur alten Mischna einen Zusatz gemacht; der übrige Theil dieser Aufzählung gehört also der alten Mischna an[1]). Diese Mischna war zur Zeit, als das Sanhedrin in Jabne seinen Sitz hatte, für die Praxis normgebend. In der Tosefta (I, 3 – 4) wird von zwei Entscheidungen berichtet: in der einen hat ein Schüler mit Mischna I, 4 übereinstimmend entschieden, und als man nachher in Jabne darüber anfragte, wurde die Entscheidung des Schülers für richtig erklärt (יפה אמר אותו תלמיד); beim andern Falle hatte ein Schüler gegen diese Mischna entschieden, als man aber in Jabne anfragte, tadelte man dies mit dem Bedeuten, es könnte dies nur ein Schüler aus der Schule Schammais gewesen sein, der eine solche Entscheidung getroffen. Wir erfahren aus diesem Berichte der Tosefta, dass die Aufzählung in M. Kilajim I, 1 – 6 die alte Mischna nach der Ansicht der Schule Hillel's wiedergibt, aber nach der Schule Schammai's in dem einen oder andern Punkte anders lauten müsste[2]). Und dennoch steht mitten in dieser Mischna (I, 2) die differirende Ansicht des R. Juda. Gewiss hat R. Juda nicht der alten Mischna der

[1]) Dafür spricht auch der Anfang der Tosefta zu Kilajim כל הזונות שמנו חכמים וכו'.

[2]) Ueber das Verhältniss der alten Mischna zu den Differenzen der Schüler Schammai's und Hillel's vgl. weiter unten S. 51 f.

Bet-Hillel widersprochen; er hatte vielmehr eine differirende Tradition betreffs des Wortlauts dieser Mischna.

Maaser scheni II, 4 und Edujot I, 8 wird nach einer Controverse zwischen Bet-Schammai und Bet-Hillel noch die von beiden abweichende Ansicht des R. Akiba mitgetheilt. Es hat den Anschein, als ob hier ein späterer Gesetzeslehrer gegen die Ansicht aller älteren Autoritäten entschiede. Vergleicht man aber die Tosefta (Maaser sch. II, 1), so findet man wieder, dass es sich hier nur um zwei verschiedene Versionen der alten Mischna handelt, und die Ansicht des R. Akiba in der Mischna ist nichts anderes als die Ansicht der normgebenden Schule Hillels nach der Version des R. Akiba. Dasselbe Verhältniss wird wohl auch in Maaser scheni II, 9 (citirt in Edujot I, 10) zwischen den Ansichten der Bet-Schammai und Bet-Hillel und den divergirenden Aussprüchen der jüngeren Tannaïm stattfinden.

M. Baba Mezia II, 6 ist eine Controverse zwischen R. Meïr und R. Juda. Oberflächlich betrachtet, würde man den Ursprung dieser M. höchstens in das vierte Tannaïmgeschlecht setzen. Allein bei näherer Erwägung findet man, dass der Ausspruch des R. Juda nur zur Tempelzeit einen Sinn hatte, wo ganz Israel an den Festtagen nach Jerusalem wallfahrtete. Und in der That lehrt die Tosefta ausdrücklich, dass nach der Zerstörung des Tempels die betreffende Halacha eine Aenderung erfuhr (vgl. Babli 28b und Jerusch. 8c). Es ist also sicher, dass R. Juda nicht s e i n e Halacha, sondern vielmehr die Mischna rischonah mittheilt. Es muss demnach auch R. Meïr seine Ansicht als die der alten Mischna hingestellt haben. Es gab also hinsichtlich der ersten M. zwei Versionen, deren eine R. Meïr, die andere aber R. Juda acceptirte.

M. Sanhedrin X, 2 werden die Männer aufgezählt, die keinen Antheil an עולם הבא haben. Nach dem Talmud das. 104b ist diese Aufzählung von den Männern der grossen Synagoge vorgenommen worden. Nun ist in dieser Mischna R. Juda betreffs des Königs Menasche anderer Ansicht als die andern Weisen. Da aber kaum angenommen werden darf, dass R. Juda einem Ausspruch der grossen Synagoge widerspricht, so muss der Talmud die Worte des R. Juda dahin erklärt haben, dass ihm die Aufzählung der Synagoga magna in anderer Version tradirt war. Dieser Fall ist noch in anderer Hinsicht lehrreich. Der Talmud das. 102b sagt nämlich, sowohl R. Juda als die Rabbanan haben ihre Ansicht aus einem Schriftverse deducirt. Wir haben aber gesehen, dass den beiden Ansichten nothwendig zwei verschiedene Versionen eines alten Ausspruches zu Grunde liegen. Die Deduction aus dem Schriftverse kann demnach nur den Tanna bewogen haben, für die eine oder die andere der beiden Versionen sich zu entscheiden. Es ist demnach[1]) selbst an den

[1]) Scheinbar ist dieser Methode T. B. Ketubot 57a (vgl. Raschi das.) entgegen; denn dort wird der Grundsatz aufgestellt, dass es vorzuziehen sei, eine Controverse der Amoräer aus verschiedenen Verstandesgründen (סברות) zu erklären, als anzunehmen, wir

Stellen, wo im Talmud eine Controverse zweier Tannaïm durch verschiedene Gründe erklärt wird, die Annahme nicht ausgeschlossen, dass die beiden Ansichten in zwei Versionen ein und derselben Tradition ihre erste Grundlage haben.

Oft dürften zwei verschiedene Lesarten in der alten Mischna eine Controverse unter den spätern Weisen veranlasst haben, indem der Eine diese, der Andere aber jene LA. als die richtige zu erklären seine Gründe hatte; so z. B. M. Sabbat XVII, 5 מעין מלאכה und מעין מלאכתן, Erubin VI, 2 שלא יוציא und שלא יצא, Joma III, 6 קדש ידיו ורגליו ופשט und פשט קדש ידיו ורגליו, Moëd katan II, 5 מחפין und מעבין Makkot I, 10 משיחבל לשבוע und לשבעים, Menachot XI, 9 יום טוב und יום צום, Kelim XIV, 2 משיחבל und משיחבר (vgl. Tosefta Kelim B. M. IV, 5), das. XXII, 1 מקום הנחת הכוסות und מקום הנחת חתיכות Bechorot 40a רוב המדבר שבלשונו und רוב הלשון. Vielleicht dürfte ein solches Verhältniss zwischen den Meinungsverschiedenheiten der Spätern und der alten einheitlichen Halacha auch da supponirt werden, wo dies dem ersten Anscheine nach nicht vermuthet würde. So mag z. B. in Berachot V, 2 die LA. der alten Tradition zwischen והבדלה בברכת הדעת und והבדלה בברכת הודאה geschwankt haben. R. Elieser erklärt letztere Form für die richtige; die Weisen und R. Akiba dagegen halten sich an die erstere, wonach הבדלה entweder in die vierte Beracha eingeschaltet oder neben diese als besondere Benediction gesetzt wird. In Pea VIII, 1 weist R. Juda mit einem triftigen Grunde die Ansicht der Rabbanan zurück, ohne aber damit seine eigene Ansicht, die doch jener nicht contradictorisch entgegengesetzt ist, begründet zu haben. Da nun die Bestimmungen der Rabbanan sicherlich auf alter Tradition (wahrscheinlich der ersten Mischna) beruhen,

---

haben es mit ein und derselben Tradition in verschiedenen Versionen zu thun. Indessen würde dieser Grundsatz, auf die Controversen der Tannaïm angewendet, zu dem Ergebniss führen, dass die meisten Lehren der Mischna in den סברות der Tannaïm und nicht in der Tradition (הללמ״ם) ihren Grund haben. Es wäre aber dagegen dasselbe einzuwenden, was חות יאיר § 192 S. 183a gegen die bekannte Ansicht des Maimonides, wonach über eine הללמ״ם keine Meinungsverschiedenheit entstehen könnte, mit Recht bemerkt: אף כי יצא שכר בהפסד במ״ש שכל שאר מחלוקת חז״ל שהם רובא דרובא מתשבע״פ וכמעט כל סדרי משנה אינם כלל מסיני. Wir glauben daher, dass der Talmud diesen Grundsatz nur bei den Lehren der Amoräer angewendet wissen will, deren Aussprüche zumeist durch סברא die Worte der Tannaïm erklären (vgl. Tosafot zur Stelle), nicht aber bei Tannaïm, deren Lehren zumeist Ueberlieferungen waren. Man vergleiche z. B. die Worte des Akabja b. Mahalalel (Edujot V, 7): אני שמעתי מפי המרובין והם שמעו מפי המרובין אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתן. Noch prägnanter ist ein anderes Beispiel in M. Kilajim II, 11. Dort controversiren R. Meïr und die Chachamim, und da spricht ersterer seine Ansicht aus mit Hinzufügung der Bemerkung, dass ihm die Ansicht der Chachamim einleuchtender sei, als seine eigene (ורואה אני את דבריהן מדברי). Hier sehen wir klar, dass die Meinungen der Tannaïm, die sie schlechtweg aussprechen, nur Traditionen sind, die zu überliefern sie sich verpflichtet fühlen, selbst wenn es gegen ihre eigene סברא erscheint. Vgl. auch M. Jebamot VIII, 3, wo R. Simon sagt: לא כי הלכה אני אומר, obwohl aus seinen frühern Worten hervorzugehen schien, dass er seine Lehre blos durch einen logischen Schluss (קל וחומר) eruirt hätte.

so muss R. Juda diese Tradition in anderem Wortlaute vernommen haben. Die beiden Ansichten mögen nun aus den zwei Lesarten: ובזיתים כדי שלא יביא בארבעה איסרין und ובזיתים עד שלא באה הרביעה אסורין, (letzteres erklärt sich aus M. Schebiit IX, 7 und Jerusch. das.) entstanden sein[1]).

Noch andere Arten von Verwechselungen, welche bei der mündlichen Ueberlieferung der ersten Mischna vorgekommen sein mögen, können als Ursachen der spätern Controversen angesehen werden[2]). Solche Verwechselungen werden schon von unsern Weisen als möglich vorausgesetzt. In Gittin 85 b heisst es z. B. כשר בפסול מיחלף (der Tradent könnte כשר mit פסול verwechselt haben)[3]). Der Mischnaredactor Rabbi sagte (Jerusch. Moed katan III, 81 d): אם יאמר לי אדם כך שנה ר׳ ליעזר שונה אני כדבריו אלא דתני מחלפין. Im Jerusch. Joma I 38 d wird gesagt: Es kann durch irrthümliche Verwechselung eine falsche Entscheidung getroffen werden, hat doch R. Tarfon, der Vater Israel's, תקיעת הקהל mit תקיעת קרבן verwechselt. In Abot de R. Nathan c. XXIV wird ebenfalls dargethan, wie durch Vernachlässigung des Studiums Unsicherheit und Schwankungen in den empfangenen Lehren eintreten.

Auf diese Weise sind zu erklären die Controversen in M. Kelim XXVI, 8, Mikawot VI, 9, Gittin V, 4, Baba batra V, 10 und a., wo der eine Tanna ausdrücklich חילוף הדברים behauptet. An andern Stellen, wo dieser Ausdruck nicht vorkommt, mag nichts desto weniger eine Verwechselung die Meinungsverschiedenheit veranlasst haben, z. B. M. Kilajim VIII, 6, Negaïm I, 1 und ähnliche Stellen, wo zwei entgegengesetzte Entscheidungen für zwei Fälle neben einander gestellt sind und in späterer Zeit Zweifel entstand, für welchen Fall die eine und für welchen die andere Entscheidung getroffen wurde[4]). Es ist nicht nöthig, noch andere Arten von Varianten namhaft zu machen, die in der alten Mischna im Laufe der Zeit entstanden und die Veranlassung von Controversen geworden sein

---

1) Auch den Controversen der Amoräer liegen oft zwei verschiedene LAA. zu Grunde, vgl. z. B. Gittin 50 b לפי שאין כתובין und לפי שאין קצובין, Jer. Berachot IV, 8 a חותם und חותך, B. Ketubot 66 b חסר und חסד. Auch steht der Talmud nicht an, mitunter in der Mischna eine kleine Correctur zu machen, z. B. Baba mez. 62 b תני שמכרתים, תני דמי חטי, Cholin 58 a תני גמרה, Sukka 29 a אימא עד שיעור u. v. a.

2) Wie mehrere solche Verwechslungen bei einem einzigen Ausspruch vorkommen können, zeigt uns eine Stelle in Berachot 27 b: בצד עמוד זה התפלל ר׳ ישמעאל ברבי יוסי של שבת בערב שבת כי אתא עולא אמר בצד תמרה הוה ולא בצד עמוד ולא ר׳ ישמעאל ברבי יוסי הוה אלא ר׳ אלעזר ברבי יוסי הוה ולא של שבת בערב שבת הוה אלא של מוצאי שבת בשבת הוה.

3) Allerdings wird das. eine bestimmte Grenze angenommen, wie weit Verwechslungen vorkommen können, vgl. auch Sanhedrin 10 b Raschi s. v. והא עיבור; Sabbat 107 b Raschi s. v. א״ל רבא.

4) Auch bei den Amoräern kommen solche Zweifel häufig vor, vgl. z. B. Baba mez. 8 b: שמעית מניה דמר שמואל תרתי רכוב ומנהיג חד קני וחד לא קני ולא ידענא הי מנייהו.

mögen[1]). Die angeführten Beispiele werden genügen zu zeigen, dass auch an den Stellen, wo wir Differenzen späterer Tannaïm vor uns haben, die Annahme, dass hier eine alte Mischna zu Grunde liege, nicht ausgeschlossen ist.

Mitunter war die Ausdrucksweise der alten Mischna unbestimmt und den späteren Tannaïm nicht mehr deutlich genug, so dass verschiedene Auslegungen erfolgten. Derartige Controversen, wie eine alte Halacha zu erklären oder näher zu bestimmen sei, sind in der Mischna sehr häufig zu finden, und an diesen Stellen sind uns die Sätze der alten Mischna wörtlich erhalten geblieben. Als Beispiele führen wir an: Kethubot VII, 6, wo der alte Ausdruck דת משה ויהודית in verschiedener Weise näher präcisirt wird (vgl. auch die Baraïta in T. B. 72a und Jerusch. 31bc); Nedarim III, 4, wo die Halacha נודרין להרגין וכו' schon von den (späteren) Bet-Schammai und Bet-Hillel verschieden determinirt wird; das. IX, 6 ist in der Auffassung des Satzes פותחין וכו' eine Controverse zwischen R. Akiba und den früheren Tannaïm; Gittin I, 1—2 sind über die alte Mischna: המביא . . נתתם Meinungsverschiedenheiten, namentlich, was unter dem Ausdruck מדינת הים begriffen ist; Baba batra III, 1 ist bis ואינה צריכה מיום ליום die alte Mischna gegeben, über die Erklärung des letzten Satzes folgt darauf eine Controverse zwischen R. Ismael und R. Akiba; dieselben differiren auch in der Determination der alten Halacha: שלש אבעיות[2]) ביום (Pea IV, 5); ebenso sind über die Auffassung der Mischna: המזבח מקדש את הראוי לו schon die alten Tannaïm R. Josua, R. Gamliel u. s. w. verschiedener Ansicht; über die alte Mischna Machschirin VI, 4 controversiren schon R. Elieser und R. Josua in Terumot XI, 2; vgl. auch oben S. 17.

Aber auch an vielen Stellen, wo der Wortlaut der alten Mischna nicht so klar vor Augen liegt, ist anzunehmen, dass der Controverse eine ältere Halacha zu Grunde liegt, die von den Späteren verschiedenartig ausgelegt wurde. Das Verhältniss der spätern Tannaïm zur alten Mischna ist ganz dasselbe, wie das der Amoraïm zu der Mischna des R. Juda ha-Nasi und den verschiedenen Baraïta's. Welche Form würde unsere Mischna erhalten, wenn die verschiedenen Auslegungen der Amoraïm in die Mischna selbst hineingetragen würden! Es würde kaum Jemand auch nur einen Bruchtheil der ursprünglichen Mischna wieder herausfinden. Nehmen wir Beispiel halber die Mischna Sabbat 41a. Diese müsste mit den Inter-

---

[1]) Vermuthet doch R. Tarf n in M. Oholot XVI, 1: שזו הלכה מקופחת ששמע השומע וטעה und in Baba mez. 114b wird nach der Erklärung Raschi's vom Talmud angenommen: ושכח וחיסר ודילג מחייב להחזיר באינו חייב להחזיר.

[2]) Der alterthümliche Ausdruck אַבְעָיָה = לקיטה »Ernten« »Abpflücken« stammt aus dem Aramäischen (vgl. Targ. zu Jes. 1, 8 und Kimchi das). Das Verbum findet sich auch in M. Baba kama I, 1 (המבעה) und in einem samaritischen Zusatz zu Ex. 22, 4 (יבעה); vgl. auch Jes. 64, 1.

pretationen der Amoraïm אביי und רב אדא etwa folgenden Wortlaut haben: המיחם שפינהו ויש בו מים חמין לא יתן לתוכו מים צונן מועטין בשביל שיחומו אבל נותן לתוכו מים מרובין כדי להפשירן ומיחם שפינה ממנו מים לא יתן לתוכו מים כל עיקר דברי אביי רב אדא בר מתנה אומר אף מיחם שפינה ממנו מים נותן לתוכו מים מר ובן כדי להפשירן Wiewohl die Mischna vollständig in diesen Sätzen enthalten ist, würde es doch schwer herauszufinden sein, wie die alte Mischna ursprünglich gelautet und welche Umgestaltung dieselbe durch die verschiedenen Erklärungen erhalten hat.

Es liegt nun auf der Hand, dass sehr viele alte Mischnajot durch die divergirenden Erklärungen der spätern Tannaïm eine ähnliche Umgestaltung erfahren haben[1]). Der Wortlaut der ursprünglichen Mischna kann hier natürlich nicht mit Sicherheit festgestellt, sondern nur vermuthungsweise angegeben werden. Die Mischna Sabbat XVII, 8 lautete z. B. ursprünglich: כל כסוי שיש לו בית אחיזה ניטל בשבת. R. Jose beschränkte die Halacha blos auf כסוי קרקעות, die Rabbanan dagegen bezogen sie auch auf כסוי כלים. In Bechorot V, 2 lehrte die alte Mischna: בכור שאחזו דם אין מקיזין לו דם. Dies, meinte R. Simon, wurde nur gesagt, wenn das Thier nicht in Todesgefahr ist; R. Juda dagegen erklärte: אפילו הוא מת; die Chachamim vermitteln zwischen diesen beiden Ansichten, indem sie nur an solchen Stellen, wo kein Fehler entsteht, die הקזה erlauben, (vgl. die Begründung jeder Ansicht im Talmud 33b f.). Berachot IX, 4 sagte die alte Mischna: הנכנס לכרך מתפלל שתים נותן הודאה לשעבר וצועק לעתיד לבוא. Die Chachamim meinten unter שתים sei אחת בכניסתו ואחת ביציאתו verstanden (nach der Erklärung des Maim.)

---

[1]) Man könnte gegen unsere Behauptung die Einwendung erheben, wie es komme, dass der Talmud nur den Tannaïm das Recht einräumt, gegen die Mischna zu entscheiden, der Amora aber einer Mischna oder Baraïta nicht widersprechen darf. Wenn die Tannaïm, so zu sagen, auch nur Amoraïm der alten Halacha sind, welchen Vorzug haben sie vor den spätern Amoraïm? Indessen ist in der That nach dem Talmud auch dem Tanna nicht gestattet, einer alten feststehenden Halacha entgegen zu entscheiden Nur wird in den Fällen, wo ein Tanna einer Mischna widerspricht, angenommen, dass die Halacha noch schwankend war und dass die Ueberlieferungen darüber auseinandergingen. Wo eine solche Annahme unzulässig ist, da unterlässt der Talmud es nicht, die entgegengesetzte Entscheidung für auffällig zu erklären und eine Rechtfertigung zu suchen. So z. B. wird in Baba kama 84a dem Ausspruch des R. Elieser: "עין תחת עין ממש" die Frage entgegengehalten: ס"ד ר"א ל"ל ככל הני תנאי, und man findet es für nöthig, dem Satze eine andere Erklärung zu geben. Zur Zeit der Amoräer waren aber nicht nur die Mischna, sondern alle zuverlässige Baraïta's fixirt, und eine Ansicht, die sich mit einer alten Halacha in unlöslichem Widerspruch befand, ohne in einer andern Mischna oder Baraïta eine Stütze zu haben, wurde entschieden verworfen. Wenn wir daher einen Amora im Widerspruch mit Tannaïm finden, ohne dass es vom Talmud gerügt wird, so ist vorauszusetzen, dass eine zuverlässige Baraïta dem Amora zur Seite steht. So z. B. sagt Samuel in Pesachim 100a: אין הלכה לא כר"י ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש, was Raschbam äusserst auffällig findet, aber von Tosafot (v. אלא) schon dadurch erklärt wird, dass im Jerusch. Samuel seine Ansicht in einer Baraïta nachweist.

Ben Asai dagegen erklärte, dass beim Einzug allein zwei Gebete zu sprechen seien, und es sei dann selbstverständlich, dass man beim Auszuge ähnliche Gebete verrichtet. — Nicht selten besteht die Differenz in der Auffassung alter Halacha's bei den spätern Tannaïm darin, dass der Eine das dort Gelehrte strict nimmt, der Andere aber eine anderweitige Auslegung zulässt (לאו דוקא, דברו חכמים בהוה). Ausdrücklich wird dies gesagt z. B. in M. Jebamot XV, 2; aus der Diskussion der Controversanten ist dies zu schliessen in Terumot XI, 2, Baba mez. IV, 9, wahrscheinlich ist dies aber auch bei vielen andern Differenzen der Grund z. B. Schebiit VII, 4, Orlah III, 7, Sabbat XIV, 4 u. a.

Der Umstand, dass jeder Tanna die alte Mischna nach dem von ihm als richtig erkannten Wortlaute und nach seiner Auffassung lehrte, brachte es mit sich, dass nach und nach aus der *einen* Mischna viele Mischnajot wurden. Erst R. Jehuda ha-Nasi hat, wie R. Scherira (l. c. S. 8f.[1]) berichtet, die Einheit der Lehre in gewissem Sinne wiederhergestellt, indem er anordnete, dass alle Lehrer nur *eine* Mischna in ein und demselben Wortlaute vortragen sollten. Seit dieser Zeit wurde der Text der Mischna intact gehalten und die Erklärungen, Berichtigungen und Zusätze der Lehrer durften nicht mehr in die Mischna hineingesetzt werden[2]). Die alten ראשונים meint R. Scherira vor der Zerstörung des Tempels bedurften dieses Mittels nicht, weil bei ihnen trotz der Verschiedenheit des Wortlautes bei jedem einzelnen Lehrer die Einheit der Lehre nicht alterirt wurde, indem der Inhalt bei Allen gleich war und keine Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen bestand.

V. Die Controversen in der ersten Mischna.

Die vollständige Einheit der Lehre war jedoch wahrscheinlich nur im alten Midrasch vorhanden. In der ersten Mischna dagegen musste schon in vielen Fällen eine Meinungsverschiedenheit constatirt werden. Ueber die erste Entstehung der Controversen ist uns in der Tosefta Sanhedrin VII, 1 (mit einigen Var. citirt in Babli 88b und Jerusch. I, 19c) folgender Bericht

[1]) וכיון דהוא רבי דאיכא שנויי כולי האי בתנויי רבנן . . . חש דלא נפיק ואתא פסדא מיניה דמלתא . . . . . . ואסכים לתרוצי הלכתא דגרסון להון רבנן כולהון פה אחד ולא גרים כל הד וחד לישנא לנפשיה, משום דהנך ראשונים דקמי חרבן הבית לא הוו איצטריכו להכין . . . . . . משרבו תלמידי הלל ושמאי רבו מחלוקת . . . . ורבנן דבתר הכין . . . . . אבתי הוו שקלין וטרין והוי קיימין פלוגתא דתנאי ולא הוה אפשר דגריסין כולהון פה אחד . . . .

[2]) Tannaïtische Tradition und amoräische Zusätze wurden in der Regel streng von einander geschieden; daher öfters: הוא תני לה והוא אמר לה (vgl. Cholin 12b; 22b und Raschi das.)

erhalten: אמר ר' יוסי בראשונה לא היו מחלוקות בישראל אלא ב"ד של שבעים ואחד היו בלשכת הגזית ושאר בתי דינין של עשרים ושלשה היו בעיירות של ארץ ישראל ושני בתי דינין של שלשה שלשה היו בירושלים אחד בהר הבית ואחד בחיל נצרך אחד מהן הלכה הולך לב"ד שבעירו אין ב"ד בעירו הולך לב"ד הסמוך לעירו אם שמעו אמרו לו ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לב"ד שבהר הבית אם שמעו אמרו להם ואם לאו הן ומופלא שבהן באין לב"ד שבחיל אם שמעו אמרו להן ואם לאו אלו ואלו הולכין לב"ד הגדול שבלשכת הגזית . . . . נשאלה שאלה אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין למנין רבו המטמאין טמאו רבו המטהרין טהרו משם היתה יוצאת הלכה ורוחת בישראל (משרבו תלמידי שמאי והילל שלא שמשו כל צורכן הרבו מחלוקות בישראל ונעשו שתי תורות) ומשם שולחין ובודקין כל מי שהוא חכם ושפוי וירא חטא וכו' וכו'.

Die eingeklammerten Worte unterbrechen sichtlich den Zusammenhang, da das ומשם שולחין וכו' mit משם היתה יוצאת וכו' zu verbinden ist. Im Babli fehlt allerdings das משם היתה יוצאת וכו' und steht משם שולחין וכו' (ohne ו); indessen auch dann tritt der Satz משרבו וכו' störend dazwischen, abgesehen davon, dass Jerusch. mit der LA. in der Tos. übereinstimmt. Der Satz משרבו וכו', wonach der ungenügende שמוש der Schüler Hillel's und Schammai's die vielen Controversen veranlasst hätte, passt auch gar nicht zum vorhergehenden Bericht, wo deutlich gesagt wird, dass in früherer Zeit deswegen keine מחלוקות entstehen konnten, weil jede Streitfrage vom grossen Synedrion in der לשכת הגזית endgiltig entschieden wurde. Aus letzterem ist zu schliessen, dass die מחלוקות erst dann begonnen haben, als das ב"ד הגדול diese Praxis nicht mehr übte. Wahrscheinlich meint R. Jose die Zeit, da das Synedrion seinen Sitz von der לשכת הגזית nach den חניות verlegte, vierzig Jahre vor der Tempelzerstörung, seit welcher Zeit auch die דיני נפשות aufhörten, (Sabbat 15a).

Auch Maimonides hat diesen Widerspruch in dem Berichte des Talmuds bemerkt. Er sagt nämlich (H. Mamrim I, 4): כשהיה ב"ד הגדול קיים לא היתה מחלוקות בישראל אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל שואל לב"ד שבעירו אם ידעו אמרו לו אם לאו . . . . עולין לירושלים . . . . ללשכת הגזית לב"ד הגדול ושואלין אם היה הדבר שנולד בו הספק לכל, ידוע אצל ב"ד הגדול בין מפי הקבלה בין מפי המדה שדנו בה אומרים מיד, אם לא היה הדבר ברור אצל ב"ד הגדול דנין בו בשעתן ונושאין ונותנין בדבר עד שיסכימו כולן או יעמדו למנין וילכו אחר הרוב ויאמרו לכל השואלים כך הלכה והולכין להן משבטל ב"ד הגדול רבתה מחלוקת בישראל זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר ונותן טעם לדבריו זה אוסר וזה מתיר. Maimonides gibt hier einen scheinbar vom Talmud abweichenden Bericht. Dies ist nicht so auffällig, als dass bis R. Hirsch Chajut (in seiner Schrift משפטי ההוראה S. 3a[1]) dies von Niemand

---

[1]) »Zwei Fragen«, bem. R. H. Chajut, »habe ich gegen Maimon. aufzuwerfen: 1) Warum berichtet er nicht mit den Ausdrücken der Baraïta: משרבו וכו'? 2) Die Zeit des Maimon. stimmt nicht mit der Zeit der Baraïta überein, denn die Controversen der Schulen Hillel's und Schammai's begannen gleich nach dem Tode Hillel's (60 Jahre vor der Tempelzerstörung) als noch das Sanhedrin mit voller Macht bestand, und selbst nach der Zerstörung des Tempels war noch ein Sanhedrin zu Jabne und Uscha . . .,

monirt wurde. Dass der Satz משרבו וכו׳, wiewohl er wie eine Interpolation aussieht, dennoch Maimon. vorgelegen hat, beweisen seine Worte in der Einl. zur Mischna (v. החלק השלישי), wo er diese Stelle citirt, abgesehen davon, dass sämmtliche Quellen (Tos. Babli, Jerusch.) den Satz haben. Es ist also wahrscheinlich, dass Maimon. der Ansicht war, die מחלוקות der beiden Schulen haben erst 40 Jahre vor der Tempelzerstörung begonnen, als die Machtvollkommenheit des Sanhedrin aufhörte und es sich nicht mehr für befugt hielt, alle Streitfragen zu entscheiden (wenige Ausnahmen gab es allerdings). Damals hatten zwei Ursachen zusammen die Existenz der vielen מחלוקות befördert. Das שלא שמשו כל צרכן hat das Entstehen der vielen Controversen veranlasst, wie dies Maimon. in der eben cit. Stelle seiner Einl. zur M. begründet, während der בטול ב״ד הגדול die Fortdauer derselben bewirkte, da sie nicht sofort durch eine competente Entscheidung zum Austrag kamen. Diesen letzten Grund allein erwähnt Maimon. in seinem Halacha-Codex, weil er zugleich eine Halacha enthält, während der erste Grund lediglich in einem historischen Factum liegt, das für die Halacha irrelevant ist. So hat, wie uns scheint, Maimon. den Dualismus in dem Berichte des Talmuds erklärt. Vollkommen befriedigen kann allerdings diese Lösung nicht. Vielleicht hatte nur die vielfach bestrittene Annahme, dass bei einer הללמ״ס niemals eine Controverse stattfand, Maimon. davon abgehalten, den Widerspruch in einfacherer Weise zu lösen.

Wir glauben entschieden, dass der Satz משרבו וכו׳ nicht dem Berichte des R. Jose angehört, sondern ein eingeschobener Zusatz des Tosefta-Redactors ist, der den erstsn Bericht ergänzen soll[1]). Das משרבו וכו׳ kommt ohnehin in andern Baraïta's als selbstständiger Bericht vor. In Sota 47b steht er in Verbindung mit einem andern Satze: משרבו זחוחי הלב רבו מחלוקות בישראל, und nach der Erklärung Raschi's, waren die זחוחי הלב solche Schüler, welche die Traditionen nicht genau ihrem Gedächtnisse einprägten, weil sie sich auf ihren Verstand verliessen, der sie vor Irrthümern in ihrer שמועה bewahren werde.[2]) Man sieht also deutlich, dass hier von Controversen über traditionelle Lehren die Rede ist, welche durch Unsicherheit im

---

das ebenfalls Streitfragen mitunter nach Majoritätsbeschlusse entschied,« (vgl. Sebachim 12b, M. Jaddajim IV, 3, Sanhedrin 74a Erubin 17b, Tosefta Ahilut IV, 2).

[1]) Es kommt vor, dass der Talmud mitten in einen Mischna-Satz Erklärungen einschiebt, (vgl. z. B. Baba kama 69a). Es wird daher auch nicht auffallen, wenn der Redactor der Tosefta zur Ergänzung des Berichtes des R. Jose noch eine andere Baraïta hinzufügte. Nach R. Scherira (l. c. S. 10) ist das וכל אדם—בהוה in M. Sabbat VI, 9 ebenfalls vom Redactor als Erklärung hinzugefügt, und ריטב״א im תורת הבית הארוך VII, 4 citirt im בית יוסף Jore Deah § 187 bemerkt: דרך הגמרא להוסיף בלשון התוספתא דרך פירוש בעלמא ושונין כאלו הוא מגוף התוספתא.

[2]) Die Tosefta XIV, 9 hat hier den Zusatz: והן שופכי דמים, danach würde es sich hier um andere Streitigkeiten handeln; allein der Erfurter Codex hat dafür: ונעשו שתי תורות, was für Raschi spricht, vgl. auch מהרש״א zur Stelle.

Wortlaute der Tradition entstanden sind. Nur bei solchen Controversen ist das harte Urtheil ונעשו שתי תורות oder, wie Babli mildernd sich ausdrückt, נעשה תורה אחת כשתי תורות gerechtfertigt, da jede der streitenden Parteien ihre Ansicht als תורה, als Traditionslehre, erklärte. Bei einer derartigen Controverse hat das Sanhedrin nicht durch Majorität eine endgiltige Entscheidung getroffen (vgl. Tos. Sanhedrin ed. Zuckermandel VII, 2 und Minchat Bikk. das.), da zwei Zeugen so viel wie hundert Zeugen gelten, und wenn zwei behaupten, die Tradition so und so vernommen zu haben, die entgegengesetzte Aussage einer Majorität das Zeugniss der ersten nicht annulliren kann (man vgl. das Zeugniss der zwei Weber in Edujot I, 3).

Derartige Controversen gab es vor Bet-Schammai und Bet-Hillel, wie Jerusch. Chagiga II 77 d berichtet, nur **vier**, nämlich die in M. Chagiga II und Edujot I, 1—3 [1]) erwähnten, und in dem eben Bemerkten mag wohl der Grund liegen, dass man nicht durch Abstimmung im Sanhedrin diese Streitfrage endgiltig entschied, was חות יאיר 192 und כורי שני III, 25 auffällig finden. Ja selbst wenn das Sanhedrin bei solchen Streitfragen eine einseitige Entscheidung getroffen hätte, so würde derjenige, der durch Tradition vom Gegentheil überzeugt war, nicht, auf diese Entscheidung gestützt, eine Erleichterung (קולא) gestatten dürfen, (vgl. Horajot 2 b, Jerusch. das. 45 d und unsere ausführl. Erörterung hierüber in »der oberste Gerichtshof« S. 9—13 [2]).

R. Jose dagegen spricht von Controversen anderer Art. In früheren Zeiten haben solche nicht bestanden, weil das Sanhedrin in der Lischkat ha-Gasit diese sofort durch Abstimmung entschied. Es waren dies Streitfragen, über welche die Tradition keinen ausdrücklichen Bescheid gab. »Wenn eine Traditionslehre über den Gegenstand entschied, dann bedurfte es nicht der Abstimmung« (אם שמעו אמרו להן); »nur wo dies nicht der Fall war, schritt man zu einer solchen« (ואם לאו עומדין למנין). Es entschied dann jeder nach Verstandsgründen (סברא) oder mit Hilfe der überlieferten Auslegungsregeln (מדות), und der Beschluss wurde nach der Majorität gefasst. Gegen diesen Beschluss durfte sich Niemand auflehnen, und wer gegen denselben eine Entscheidung zur Praxis gab, musste mit dem Tode bestraft werden. Das Sanhedrin durfte nicht auf seine Prärogative verzichten, כדי שלא ירבו המחלוקות בישראל (Sanhedrin 88 b).

»משבטל ב״ד הגדול רבתה מחלוקת בישראל זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר

[1]) Edujot I, 2—3 beweisen, dass die Controversen von Schammai und Hillel den Wortlaut einer alten Tradition zum Gegenstande hatten, denn der שיעור חלה war sicherlich wie alle שיעורין durch הללמ״ם bestimmt; ebenso mussten die Chachamim, welche die Anordnung trafen מים שאובים פוסלין את המקוה, das Quantum genau bestimmt haben. Es ist demnach wahrscheinlich, dass die beiden anderen Controversen ebenfalls durch Unsicherheit in Betreff einer alten Tradition entstanden sind.

[2]) Ausnahmsweise entschied allerdings das Sanhedrin gegen einen Weisen, der מפי השמועה zu lehren behauptete, vielleicht weil es guten Grund hatte, die Aussage des einen Zeugen für irrig zu halten (Sanhedrin 88 a: אפי׳ הוא אומר מפי השמועה וכו׳).

ונותן טעם לדבריו«. Diese Angabe Maimonides' ist eine Folgerung aus dem Berichte des R. Jose. Mit dem Verlassen der Lischkat ha-Gasit, das, wie derselbe R. Jose berichtet, 40 Jahre vor der Tempelzerstörung erfolgte, hatten die Beschlüsse des Sanhedrin nicht mehr die Kraft wie zuvor. Zwar wird von der Halacha vorgeschrieben, dass man auch an das Sanhedrin zu Jabneh[1]) religiöse Anfragen richten solle (Sifré zu Deut. 17, 9, Jerusch. Sanhed. XI, 30a); allein der gegen ihre Lehre sich Widersetzende unterlag keiner Strafe. Wenn zuweilen auch das Sanhedrin ausserhalb der לשכת הגזית durch verschiedene Massregeln seine Beschlüsse zur alleingiltigen Norm erhob (vgl. Maimon., Mamrim III, 7 und R. Hirsch Chajut, משפטי ההוראה S. 4a f.), so waren dies wenige Ausnahmefälle; in der Regel gestattete man wohl der Minorität, nach ihrer Ansicht zu lehren und unter Umständen auch zu handeln (vgl. Jebamot 14a). Bei diesen Controversen konnte nicht von שתי תורות die Rede sein, denn nach beiden Ansichten war die Traditionslehre ein und dieselbe, und sie differirten nur über deren Anwendung auf einen speciellen Fall. Indessen aber sind wohl dennoch in der Erklärung von Schriftstellen, deren Sinn nicht bereits durch Tradition festgestellt war, sondern erst durch die Auslegungsregeln ermittelt werden musste, manche Differenzen vorgekommen, welche die Einheit der Lehre gefährden könnten, und die Weisen mussten bestrebt sein, dieser Gefahr vorzubeugen.

Zu diesem Zwecke wurde die erste Mischna-Sammlung vorgenommen, in welcher einerseits die überlieferten Halachot kurz gefasst und nach Materien geordnet, andererseits auch die streitigen Halachot als solche fixirt wurden[2]). Diese Mischna sollte allen Lehrern sowohl als Norm bei den Entscheidungen, als auch als Leitfaden bei den Lehrvorträgen dienen und so die Einheit der Lehre erhalten. Durch die Aussonderung der Halacha von dem Midrasch wurde nicht nur eine kürzere und präcisere Fassung erzielt, sondern es wurden auch die bestehenden Differenzen bedeutend vermindert. Denn in vielen Fällen mochte die Differenz nur eine formale sein, dass der Eine die überlieferte Halacha auf diese, der

---

[1]) ובאת לרבות ב"ד שביבנה. Es ist zweifelhaft, ob das Sanhedrin in den חניות die Rechte des zu Jabne besass. Es wird dies wenigstens nirgends behauptet, und selbstverständlich ist es deshalb nicht, weil man annehmen könnte, dass zur Zeit des Tempelbestandes ein Sanhedrin nur in der Nähe des Tempels Vorrechte hatte und erst nach der Zerstörung des Tempels solche auch dem Sanhedrin zu Jabne eingeräumt werden konnten.

[2]) Diese ersten Controversen bestanden zu allermeist zwischen der Schule Schammai's (Bet Schammai) und der Schule Hillel's (Bet Hillel). Wahrscheinlich waren es gewisse Principien, welche jede Schule bei ihren Entscheidungen und Gesetzauslegungen leiteten, wesshalb in jeder Schule vollständige Harmonie herrschte. Vielleicht war die Ansicht der Majorität für die ganze Schule bindend. Mitunter entscheidet ein Lehrer der einen Schule wie die andere (Beza 20a, Orlah II, 5; 12.)

Andere auf andere Weise aus dem Schriftworte ableitete, wie wir dies auch bei späteren Tannaïm häufig finden (vgl. z. B. Cholin 66b und 67a und Hirsch im »Jeschurun« III S. 560). Im Midrasch bestand da eine Controverse, die Halacha war aber eine einheitliche, und diese festzustellen und vor Veränderung zu bewahren war das Bestreben der Weisen jener Zeit, die ja auch für die Erhaltung und Erklärung der schriftlichen Lehre in hohem Masse Sorge trugen (Sabbat 13b).

משרבו . . שלא שמשו כל צרכן . . נעשו שתי תורות. Als die politischen Wirren und der Untergang des Staates und Tempels die Jünger vom sorgfältigen und eingehenden Studium abhielt, da geriethen viele Halachot der Mischna in Vergessenheit, und es ward der Wortlaut derselben Gegenstand der Controverse. Dies erfolgte zur Zeit der spätern Bet-Schammai und Bet-Hillel, die sich bei ihren Lehren auf die frühern זקני בית שמאי ובית הלל berufen (M. Sukka II, 7, Tosefta Rosch Haschanah IV, 11)[1]. Diese in andern Baraitot bezeugte Thatsache hat der Tosefta-Redactor in Parenthese zum Berichte des R. Jose (der blos von der Wirksamkeit des grossen Sanhedrin, aber nicht die Geschichte der spätern Zeit erzählen wollte) als Ergänzung hinzugefügt.

„Als der Tempel zerstört wurde“ erzählt R. Scherira (l. c. S. 3f), „und (später) die Weisen nach Bether gingen und, als auch dieses zerstört „ward, nach allen Seiten hin sich zerstreuten, da hatten die Schüler nicht „genügend die Lehre gepflegt (לא שמשו כל צורכן), und es entstanden viele „Controversen, nachdem nämlich R. Jochanan b. Sakkai gestorben war, „während R. Gamliel, R. Dosa b. Horkinas und andere von den Rischonim „noch lebten und die Controversen zwischen Bet-Schammai und Bet Hillel „bestanden. Wiewohl Bet Schammai abgewiesen und in Allem die Halacha „wie Bet Hillel festgesetzt wurde, blieben noch Controversen in anderen „Dingen . . . zwischen R. Elieser . . und R. Josua . . . R. Jose Hagelili, „R. Elieser b. Asaria . . . . Später, als sie nach der Zerstörung des

---

[1]) Wenn R. Scherira die Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Schulen erst nach der Zerstörung des Tempels entstehen lässt, so kann er nur die spätern מחלוקות im Sinne haben, die in ungenügendem שמוש ihren Grund hatten. Es ist aber sicher, dass auch vor der Tempelzerstörung bereits מחלוקות zwischen Bet-Schammai und Bet-Hillel bestanden. Die י"ח דבר sind ohne Zweifel lange vor der Zerstörung angeordnet worden (vgl. »der oberste Gerichtshof« S. 45 Anm. 1). Schon R. Elieser und R. Josua sprechen über diese Begebenheit wie über eine längst vergangene Zeit (Sabbat 153b). In Tosefta Pea II, 2 differiren R. Elieser und R. Josua über den Inhalt einer Controverse von Bet-Schammai und Bet-Hillel; letztere muss also aus viel älterer Zeit stammen. Ebenso muss die Controverse in Nasir III, 6 lange vor der Zerstörung stattgefunden haben, da die Schule Hillel's der Königin Helena, als sie nach Jerusalem kam (um 45 n. ü. Z.) gemäss ihrer Ansicht entschied. Auch die von R. Juda b. Betera mitgetheilte Entscheidung Bet-Schammai's über die שוקת יהוא zu Jerusalem (M. Mikwaot IV, 5) stammt sicherlich aus der Zeit vor der Tempelzerstörung.

„Tempels sich erholt hatten, versammelten sie sich, um ihre Halachot „wieder festzustellen[2]) (ישבו לאחוז הלכותיהן), die beinahe verloren waren durch

[1]) R. Scherira meint hiermit die Edujot-Sammlung (Berachot 28 a). Diese hatte ursprünglich wohl alle zweifelhaften Halachot enthalten (vgl. das.: ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פרשוהו). Unser Tr. Edujot enthält nur eine Auswahl aus jener Sammlung. Wahrscheinlich waren in der alten Sammlung auch alle Controversen von Bet-Schammai und Bet-Hillel enthalten. R. Jehuda ha-Nasi hat dieselben auf die entsprechenden Tractate vertheilt und in Edujot nur die מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה nach den verschiedenen Relationen der spätern Tannaïm aufgenommen (Ed. IV, 1—V, 5). Ausserdem enthält noch unser Tr. Edujot folgende Auswahl von Halachot: 1) Zehn besonders merkwürdige Controversen von Bet-Schammai und Bet-Hillel, resp. Schammai und Hillel: drei, wo die Chachamim gegen Schammai und Hillel entscheiden; drei, wo Schammai selbst mit seinen Schülern controversirt, und vier, wo Bet-Hillel später sich zur Ansicht Bet-Schammai's bekennt. (Abschn. I; M. 4—6 sind Zusätze zu M. 3; M. 9 steht nicht im Münchener Mscr. und ist wohl erst in später Zeit wegen M. 10 aus Maaser scheni hieher gesetzt worden). — 2) Zwanzig Halachot, und zwar eine Gruppe von 5 Halachot (4 des ר"ח סגן הכהנים und eine des R. Akiba) und 5 Gruppen von je 3 Halachot (II, 1—8). Dazu kommen noch zwei agadische Sprüche mit der Zahl 5 (II, 9—10, vgl. Tosefta I, 14). — 3) Zehn Controversen zwischen R. Dosa b. Horkinas und den Chachamim (III, 1—6). — 4) Zwanzig Halachot, 2 Gruppen zu 4, und 4 Gruppen zu 3 Halachot (III, 7—12; M. 9 steht im Münchener Mscr. richtig vor M. 8). — 5) Zehn Edujot (Zeugnisse) mit einigen Zusätzen (V, 6—VI Ende). — 6) Dreissig Halachot, meistens Edujot (VII, 1—Ende). Die Gesammtzahl der Edujot im ganzen Tr. beträgt vierzig; die sämmtlichen Halachot (ausser den מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה) hundert. Es ist kaum anzunehmen, dass alle diese runden Zahlen ein Werk des Zufalls sind; vielmehr ist dies ein Beweis dafür, dass unser Tr. Edujot nur einen Theil der alten Sammlung repräsentirt, aus der eine bestimmte Zahl von Halachot ausgewählt wurde. (Vielleicht rührt daher der Name בחירתא, Berachot 27 a).

Viele Edujot in diesem Tr. scheinen in gewissem Sinne eine Revision der משנה ראשונה zu bezwecken; bei manchen derselben wird ausdrücklich bemerkt, dass dadurch die frühere Mischna modificirt oder eine Controverse in derselben entschieden wurde (VII, 1—2; 5—7). Andere halachische Entscheidungen in diesem Tractate sind auch als Modificationen der bereits redigirten frühern Mischna zu betrachten. So ist die Halacha Abschn. I, 14 in der alten Mischna bereits als eine noch bestehende Controverse zwischen Bet-Schammai und Bet-Hillel gelehrt worden; in späterer Zeit hat R. Josua, der zur Schule Hillel's gehörte, mit einem Schüler Schammai's über diese Halacha conferirt und von diesem eine solche schlagende und scharfsinnige Rechtfertigung der von ihm nicht verstandenen Ansicht Bet-Schammai's vernommen, dass er beschämt sich auf die Gräber dieser Weisen niederwarf, deren Gebeine um Verzeihung bat und seine bisherige Ansicht widerrief (Chagiga 22b). In Folge dieser Thatsache wurde in der Edujot-Sammlung zur alten Mischna hinzugefügt: חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי (vgl. die Erklärung des ראב"ד hierzu). In Abschn. I, 2 entscheiden die Chachamim gegen Hillel und Schammai; dennoch ist in der alten Mischna anderwärts die Ansicht Hillel's als Norm anerkannt (vgl. M. Challah IV, 1 und den Comment. Maimon.'s das.). Die Entscheidung der Chachamim ist also erst nach der Redaction der ersten Mischna erfolgt. Dagegen hat die gegen Hillel und Schammai getroffene Entscheidung in Abschn. I, 2 noch vor der Redaction der ersten M. stattgefunden. Denn 1) haben damals zwei Zeugen im Namen von Schemaja und Abtalion die als Halacha angenommene Norm mitgetheilt; 2) ist zur Zeit des R. Elieser die Halacha bereits festgestellt

„die Verwirrungen der Zerstörung und Verfolgung und durch die Contro-„versen der Bet Schammai und Bet Hillel“. — Wir sehen hieraus, dass auch der Gaon R. Scherira das משרבו . . לא שמשו כל צרכן auf die Controversen nach der Zerstörung des Tempels bezogen hat.

Jedenfalls waren bereits in der ersten Mischna die Controversen der ältern Bet Schammai und Bet Hillel enthalten[1]). Es ist aber mehr als wahrscheinlich, dass viele Differenzen, welche in unserer Mischna im Namen späterer Tannaïm mitgetheilt sind, bereits in der alten Mischna gestanden haben, indem die spätern Tannaïm eine Controverse der Alten wieder aufnahmen. Dass in der Mischna die Späteren als Träger dieser Controverse erscheinen, kann in verschiedenen Umständen seinen Grund haben. Entweder haben letztere die Ansichten der Alten von Neuem begründet und auf weitere Fälle angewendet, oder es war nicht mehr bekannt, welche Ansicht von ב״ש und welche von ב״ה ausgesprochen wurde, und dies hat gerade die Meinungsverschiedenheit der Spätern veranlasst[2]), oder endlich, es haben sich in manchen Halachot gewichtige Autoritäten der spätern Zeit zur Ansicht von ב״ש bekannt, und es wurde deshalb die Controverse nicht im Namen von ב״ש und ב״ה mitgetheilt, damit man nicht nach der gewöhnlichen Norm wie ב״ה entscheide[3]).

Wir haben oben S. 15, 19, 21 und S. 24 schon Gelegenheit gehabt, auf solche Controversen hinzuweisen, die wahrscheinlich von alter Zeit datiren und dennoch jüngere Tannaïm als Träger haben. Es sollen hier noch einige Beispiele hierzu beigebracht werden. Bei der Controverse über מוקצה erscheinen gewöhnlich R. Juda und R. Simon; dennoch aber bestand diese schon zwischen Bet Schammai und Bet Hillel, nur war es in späterer Zeit streitig, welche Ansicht der einen und welche der andern Schule angehört (vgl. Babli Anf. Beza und die Parallelstellen). Ebenso besteht in Betreff der Halacha נדר שהותר מקצתו הותר כולו eine Controverse zwischen R. Akiba und den Chachamim, die aber von ב״ש und ב״ה herrührt (vgl. Nedarim 25b. Vgl. auch über שנוי קונה die Controverse von ב״ש und ב״ה und den spätern Tannaïm in Baba kama 94a). Die Halacha des R. Juda in M. Pesachim II, 1 ist (nach Babli 5b) bereits in den Worten des R. Akiba enthalten; die Controverse das. mag also aus älterer Zeit datiren. Manchmal werden vom Talmud eine ganze Reihe von Tannaïm (שיטה) auf-

(Mikwaot II, 4); 3) wird im ganzen Tractat Mikwaot die Entscheidung der Chachamim den Halachot zu Grunde gelegt; hätte aber die alte Mischna anders entshieden, so müsste, ebenso wie bei Challah, noch eine Spur dieser alten M. in der unserigen zu finden sein.

[1]) Vgl. die beiden vorhergehenden Noten.

[2]) Mitunter behauptet ein späterer Tanna: לא נחלקו ב״ש וב״ה בדבר זה, vgl. Sabbat 42a und die dort von R. Jesaja Berlin verzeichneten Parallelstellen.

[3]) Auch die Ritual-Codices nennen gewöhnlich als Controversanten die spätern Decisoren, wiewohl die Controverse schon bei den Tannaïm oder Amoraïm vorkommt, so z. B. bei שיעור אכילת פרס, מין במינו במשהו u. v. a.

gezählt, die ein und derselben Ansicht folgen. Da sind gewöhnlich Tannaïm aus verschiedenen Generationen vertreten, und die jüngern Tannaïm nehmen die Controversen der Alten wieder auf (vgl. z. B. Sanhedrin 4a, Jebamot 51b, Sukka 7b).

In den Fällen, wo bereits die ersten Mischna-Lehrer controversirten, hat jeder Tanna nicht nur seine eigene, sondern auch des Gegners Ansicht vorgetragen[1]). Ja die Schüler Hillels waren so bescheiden, die Ansicht der Schammaïten ihrer eigenen vorauszuschicken[2]). Daher steht auch in unserer Mischna, wiewohl sie aus der Schule Hillels hervorgegangen ist, fast immer Bet-Schammai vor Bet-Hillel, was, wie im Jerusch. Sukka II, 53b (vgl. B. Erubin 13b) gezeigt wird, nicht erst von dem spätern Mischna-Redactor herrührt, sondern schon von den Schülern Hillels so gelehrt wurde. Indessen erforderte es die Consequenz mancher Controverse, dass auch an andern Stellen, wo auf die streitige Halacha nur nebenbei hingedeutet wurde, die Mischna nach jeder der beiden Ansichten verschieden lautete. So z. B. müsste in Challa IV nach שמאי immer חצאי קבין anstatt קבין gesagt werden; ebenso muss in Chagiga I, 1 nach der Ansicht von ב״ש, der später auch ב״ה zustimmte, das שאינם משוחררין gestrichen werden (vgl. Talmud b. das. 2a). An solchen Stellen konnte natürlich die Ansicht der Gegenpartei nicht berücksichtigt werden, und jeder lehrte da die Mischna in dem Wortlaute, den seine Meinung erforderte, gestützt darauf, dass er bereits am gehörigen Orte die gegnerische Ansicht mitgetheilt. So gab es von vorne herein zwei Recensionen der Mischna, die von Bet-Schammai und die von Bet-Hillel. Diese beiden Recensionen waren in der ersten Zeit nur wenig von einander verschieden; erst später, als die Differenzen zwischen den Schulen grössere Dimensionen annahmen, drohten dieselben der traditionellen Lehre gefährlich zu werden, und man traf Vorsorge, um die Gefahr zu beseitigen.

Die Untersuchungen über die Controversen der Tannaïm haben uns überzeugt, dass von der ersten Mischna ein weit grösserer Theil sich in unserer M. erhalten hat, als man bei der Wahrnehmung, dass fast auf jeder Seite Namen jüngerer Tannaïm erscheinen, anzunehmen geneigt wäre. Diese späteren Gesetzlehrer werden wir zumeist als Glossatoren, Interpreten oder Referenten älterer Halachot betrachten müssen. Die Mischna darf

---

[1]) Aus den Worten des Talmuds (b. Erubin 13b): „ושונין דבריהן ודברי ב״ש" könnte man zwar den Schluss ziehen, dass ב״ש nur ihre eigene Ansicht und nicht die der Schule Hillel's in ihrer Mischna gelehrt hat; allein nach der Erklärung Raschi's zu diesen Worten ist ein solcher Schluss nicht berechtigt. Der Jerusch. (a. a. O.) sagt auch nur: מה זכו ב״ה שתיקבע הלכה כדבריהן שהיו מקדימין דברי ב״ש לדבריהן.

[2]) In unserer M. fehlt manchmal die abweichende Ansicht der Schule Schammai's, vgl. oben S. 38.

sonach nicht, wie dies von den neuesten Forschern oft geschehen ist, als ein literarisches Product aus dem dritten Jahrhundert n. ü. Z. angesehen werden; eine kritische Analyse wird vielmehr in diesem Sammelwerke Urkunden finden, welche die gewöhnlich als die zuverlässigsten Geschichtsquellen betrachteten griechischen Schriften (Philo, Josephus u. a.) an Alter und Glaubwürdigkeit weit übertreffen.

Auf diesen Umstand ist selbst bei historischen Forschungen Rücksicht zu nehmen, und wir glauben in Betreff einer Frage, nämlich der über die Zusammensetzung des Synedrions, in der Abhandlung »Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums« nachgewiesen zu haben, dass der Mischna hierüber die entscheidende Stimme zukommt und dass die andern ihr scheinbar widersprechenden Quellen jüngeren Datums sind und nicht von der hauptsächlichen und ständigen Wirksamkeit, sondern vielmehr nur von einzelnen Acten des Synedrions berichten, bei denen zufällig Momente zur Erscheinung kamen, die mit dem aus der Mischna bekannten Charakter des Instituts nicht harmoniren [1]).

Um so mehr ist in Bezug auf die Halacha die Autorität der Mischna allein entscheidend. Bei den vielfachen Differenzen zwischen der talmudischen Halacha einerseits und den diesbezüglichen Angaben des Philo und Josephus andererseits haben so manche Forscher der neuesten Zeit ohne weitere Untersuchung Mischna und Talmud als die jüngere Halacha erklärt, welche die ältere Halacha, deren Spuren in den Notizen jener Schriftsteller zu finden seien, umgestaltet habe. Man hat aber nicht daran gedacht, dass möglicherweise das Verhältniss umgekehrt und die ältere ursprüngliche Halacha in der Mischna gegeben ist. Wir haben oben S. 20 an einem Beispiele gesehen, wie Josephus den spätern Usus als die alte gesetzliche Norm ausgibt, [2]) während die Mischna das ursprüngliche Gesetz unverfälscht aufbewahrt hat; ein anderes Beispiel dieser Art findet man beim Gesetze über die Erlassung der Schulden im Sabbatjahre, wie wir dies in »Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze« I S. 80f. gezeigt haben. Man wird wohl noch in andern Fällen zu dem-

---

[1]) Hinsichtlich anderer Punkte, in denen vielfache Differenzen zwischen Josephus und der Mischna vorkommen, vgl. die Abhandlung »Die Beschreibung des herodianischen Tempels im Tractate Midoth und bei Flavius Josephus« von Dr. J. Hildesheimer im Seminar-Programm pro 1876—77.

[2]) Es scheint also, dass Josephus mit der Mischna nicht so vertraut war, wie man aus der in seiner »Vita« 2 gemachten Angaben zu erwarten berechtigt wäre. Nach Abot d. R. Nathan, c., II Ende, lehrte Bet-Schammai: אל יַשְׁנֶה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר. Obwohl nun Bet-Hillel meint: לכל אדם יַשְׁנֶה, so scheint man doch in alter Zeit (bevor die Halacha nach ב"ה entschieden wurde), wie das Beispiel von R. Gamliel (Berachot 28 a) zeigt, die Pforten des Lehrhauses, wo die eingehende und tiefere Gesetzeskunde, die Mischna und ihre Erklärung, gelehrt wurde, nur wenigen Auserlesenen geöffnet zu haben.

selben Resultate gelangen, nachdem man die Ueberzeugung gewonnen hat, dass der Anfang der Mischna-Redaction einige Decennien vor der Tempelzerstörung zu setzen ist.

Die erste Mischna in ihrer ursprünglichen Gestalt vollständig herzustellen, wird allerdings kaum der wissenschaftlichen Forschung je gelingen; aber es genügt uns für jetzt, auf dieses alte literarische Monument hingewiesen und mehrere Stücke desselben mit Sicherheit erkannt zu haben.



Inhalt.



Bericht des Curatoriums.

Am Schlusse des nun abgelaufenen Unterrichtsjahres beehren wir uns, wie alljährlich, den uns zugegangenen Bericht des Herrn Rectors an die vielen Freunde der Anstalt weiter zu vermitteln. Was wir über die günstige Lage der äussern Verhältnisse hinzufügen dürfen, fällt in diesem Jahre besonders schwer in's Gewicht, wo die schwere Calamität der russischen Judenverfolgungen die angespannteste Wohlthätigkeit der deutschen Glaubensbrüder erforderte. Wie alle internen deutschen Veranstaltungen, so empfand auch unser Seminar diese riesengrosse Concurrenz, mit der das unverschuldete Elend vieler Tausende die freiwilligen Mittel aller fühlenden Glaubensgenossen in Anspruch nahm; wenn trotzdem und trotz mancher Todesfälle in den Reihen unserer Freunde wir dennoch mit ungefähr gleichem Einnahmebudget abschliessen können, so ist das ein wahrhaft erhebendes Zeugniss für die Energie, mit der auch in ungünstigsten Verhältnissen die Nothwendigkeit der Erziehung und Heranbildung der dereinstigen geistigen Führer an den unverfälschten Quellen unserer Religion von unseren Glaubensgenossen empfunden wird. Für die heuchlerischen Verleumder der deutschen Judenheit aber ist es ein recht merkwürdiger Beleg für den »materiellen« Sinn dieser Glaubensgemeinschaft, die in trüben Verkehrs- und Geschäftszeiten, neben der Nothwendigkeit Tausenden und Abertausenden beraubter und verjagter Glaubensgenossen Hilfe zu bringen, der Pflicht nicht vergisst, je nach Kraft und Vermögen, auch Mittel zur Heranbildung der Religionsgelehrten, der Lehrer der zukünftigen Generation bereit zu haben! So lange diese feurige Pietät für das Ideale und Heilige lebt, sind wir gefeit gegen die Verfolgungssucht aller Arten von Demagogen.

Wir vertrauen darauf, dass das Interesse der Freunde der Anstalt ihr auch weiter ungeschmälert verbleiben und diese durch Erweiterung der Mitgliederzahl sowie durch grössere Fondswidmungen dem Ziele mehr und mehr sich näheren werde, ihre finanzielle Basis von den Augenblicksströmungen unabhängig zu sehen. Ist es uns doch ein drückendes Bewusstsein, dass unseren Lehrkräften für wissenschaftliche Leistungen, die den jüdischen Theologen die Universitätsvorlesungen ersetzen, nicht das Aequivalent geboten werden kann, das selbst die Lehrer mehrerer jüdischer Mittelschulen beziehen, dass ferner bei der steigenden Frequenz der Anstalt die Stipendien für unbemittelte Hörer nicht gleichen Schritt halten können.

Wieder ist die Bibliothek des Seminars durch freiwillige Schenkungen, wie der hinten folgende Bericht des Herrn Bibliothekar's ergiebt, vielfach erweitert worden.

Herr Dr. H. Hildesheimer, der bisher der vorbereitenden Abtheilung des Seminars als Lehrer in den klassischen Sprachen und Geschichte angehörte, hat als Docent auch die bisher vom Rector vertretene jüdische Geschichte übernommen.

Die Mitglieder des Curatoriums, Herren Sally Levysohn-Hamburg und Gustav Hirsch-Berlin und das Mitglied der Revisionskommission Herr Hellft-Berlin, die statutengemäss als Dienstälteste in diesem Jahre ausschieden, wurden wiedergewählt.

BERLIN, 13. Tischri 5643. / 26. September 1882.

Das Curatorium.

Bericht des Rectors an das Curatorium.

Je mehr die inneren Verhältnisse der Anstalt sich jetzt consolidirt haben, um so weniger bleibt mir von Veränderungen, die das letzte Jahr gebracht hätte, zu berichten. Unsere Ueberzeugung, dass neben den selbstverständlich geforderten Vorkenntnissen in biblischen und talmudischen Fächern eine abgeschlossene gründliche Gymnasialbildung die unerlässliche Bedingung für ein gediegenes akademisches Studium sei, haben wir bei der Aufnahme von Aspiranten auch weiter Richtschnur sein lassen. So haben wir ein gleichmässig geschultes Contingent von Hörern gewonnen, welches für die Studien im Seminar eine im Ganzen congruente Vorbildung mitbringt und von der gleichen Basis aus zusammen weiter arbeitet. Mit Freuden begrüssen wir die Erscheinung, dass die Hörerzahl des Seminars fortwährend steigt. Während unsere Abtheilung zur Vorbereitung für das Abiturientenexamen unverändert weitergeleitet wird, haben wir dem eben berührten Grundsatze gemäss, solche junge Männer, die sich ohne Gymnasialbildung dem akademischen Studium widmen wollen, zu Hospitanten nicht mehr zugelassen.

Herr Rabbiner Dr. Cohn verpflichtete uns wieder zum lebhaftesten Dank dafür, dass er uns auch in diesem Jahre seine bewährte Kraft für die Vorlesungen in Homiletik zur Verfügung gestellt.

Auch in diesem Jahre sind mehrere Hörer nach gut bestandenem Abgangsexamen auf dem Seminar als Rabbiner entlassen worden. Der Hörer Herr Dr. Joseph Abrahams ist zum Rabbiner der Sephardim-Gemeinde in London designirt.

Es erübrigt mir noch, Ihnen, hochgeehrte Herren, die Sie die Entwickelung unserer Anstalt mit so warmer Hingebung gefördert, den herzlichsten Dank auszusprechen und Ihnen zur Seite den Mitgliedern der einzelnen Localcomité's für deren hingebende, mühevolle Thätigkeit.

Wie alljährlich wurde der Geburtstag Sr. Majestät des Kaisers wie der Sedantag in erhebender Feier begangen.

Das Seminar besuchten im verflossenen Jahre:

Dr. Joseph Abrahams, London, o. H.

Dr. Oscar Bähr, aus Mayen (b. Coblenz), o. H.

Stud. med. Moses Caro, Löbau (W/Pr.), H.
*Stud. phil. Jonas H. Bondi, Mainz, H.
Stud. phil. Jonas M. Bondi, do. o. H.
Stud. phil. Arthur Cohn, Berlin, o. H.
*Salomo Freuder, Deutsch Kreuz (Ungarn), H.
Hirsch Goitein, Högyész (Ungarn), H.
Salomo Goldschmidt, Wreschen, (Posen), o. H.
Salomon Gottlieb, Szatmar, (Ungarn) o. H.
*Stud. phil. Manuel Gottlieb, Moskau (Russland), H.
Wilhelm Grabowsky, Kempen (Posen), H.
Stud. phil. Paul Grünbaum, T. Darotz (Ungarn), o. H.
A. Kaminka, Berditschew (Russland), H. stud. phil. Levy [illegible]
*Stud. phil. Jacob Klein, Bereghsaza (Ungarn), H.
Heimann Kotteck, Pleschen, o. H.
Stud. phil. Samuel Landau, Warschau, o. H.
Dr. Meier Lerner, Czenstochau (Russland) o. H.
David Lux, Stranitza (Russland), H.
Stud. phil. Marcus Olitzki, Olita (Russland), o. H.
Stud. phil. Ignatz Münz, Kempen (Posen), H.
Salomon Pollak, Tapolcsan (Ungarn), H.
Stud. phil. Joseph Rosenfeld, Miskolz (Ungarn), o. H.
Stud. phil. Lippmann Schlesinger, Hamburg, o. H.
*Dr. S. Singer, Güssing (Ungarn) o. H.
Stud. phil. J. Spitz, Nagy Szölés (Ungarn), H.

Mögen alle Betheiligten in den Fortschritten des Seminars nach Innen und Aussen den reichsten Lohn für Ihre so grosse, selbstlose und uneigennützige Mühewaltung und sonstige thätige Theilnahme finden.

לכן חכו לי נאום ד׳ ליום קומי לעד (צפניה ג׳, ח׳) לפ״ק: כי עת לחננה לפ״ק:

BERLIN, 4. Tischri 5643. / 17. September 1882.

Eines Wohllöblichen Curatorii

in innigster Freundschaft

Dr. Israel Hildesheimer,

Rector.

---

*) Die mit einem Sternchen Bezeichneten sind im Laufe des Jahrganges abgegangen.

Lections-Verzeichniss des Jahrganges 5642 (1881-82.)

In der oberen Abtheilung haben vorgetragen:

Der Rector:

Talmud, a) statarisch (3 St.) מס׳ כתובות 13b—25b mit allen Parallelstellen, פסק הלכה u. שיטות הראשונים
b) cursorisch (3 St.) [W.-Sem.] Tractat חגיגה פרק א׳, Mischnajoth מס׳ אהלות mit Commtt. רמב״ם, ר״ש, ברטנו׳ ותוי״ט cap. 1—12.; [S.-Sem.] מס׳ ערובין fol. 2—10, מס׳ נגעים mit obigen Commtt. cap. 1—9.
Halachische Uebungen in Behandlung gegebener שאלות, sowie homiletische Vorträge der Hörer fanden in der Regel allwöchentlich statt.

Rabbiner Dr. S. Cohn:

Homiletik, praktischer Theil.

Dr. Hoffmann:

Ritual-Codices: י״ד §§ 29—60; 66; 84 (5 St.)
Pentateuch: Numeri V—VI; IX, 1—14; XV, 1—31; XIX; Leviticus: XI—XVI (2 St.)

Dr. Berliner:

Literaturgeschichte der Responsen [W.-Sem.]
Lectüre jüdischer Literatur-Werke aus d. Mittelalter [S.-Sem.]
Jüdische Geschichte: Die letzten 4 Jahrhunderte.
Exegese: Aus Exodus u. Leviticus, mit dem Raschi-Commentar.

Dr. H. Hildesheimer:

Das Leben und die Schriften des Geschichtsschreibers Flavius Josephus. Lectüre ausgew. Stücke aus dem Bell. Judaic. und den Antiquitates.

In der unteren Abtheilung haben vorgetragen:

Dr. Hoffmann:

Talmud, a) statarisch, חולין fol. 42—67; 76
b) cursorisch, חולין fol. 2—28.
Ritual-Codices: אורח חיים §§ 1—88.

Prof. Dr. J. Barth: oberen Abtheilung

Exegese: Einleitung in die Psalmen; Erklärung von Psalm 1—72 (2 St.).
Religionsphilosophie, [W.-Sem.] (1 St.) Erklärung von R. Bechaji's Choboth Halebaboth.
Hebräische Grammatik [S.-Sem] (1 St.). Die Lehre vom Nomen; Darstellung der Nominaformen. Grammatische Uebungen der Hörer im Analysiren biblischer Texte.

Salomo
Samue
Bondi
Israel
J. S. I
Ettling
Dr. J.
Levi H
Aron I
Jacob
Stadtra
Raphae
Sally L
H. Loe
E. Mar
Directo
David I
Comme
Emanue
Ungena
M. M.

A. Abra
E. Abra
S. Abra
J. Adler,